ALEJANDRO LLANO

METAFISICA Y LENGUAJE

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA 1984

© Copyright 1984. Alejandro Llano Cifuentes.
Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA).
Plaza de los Sauces, 1 y 2, Barañain-Pamplona (España).

ISBN 84-313-0860-5.
Depósito legal NA 931-1984.

Imprime: Gráficas Navasal. Canteras, 11. Ansoain-Pamplona.

Printed in Spain — Impreso en España.

INDICE GENERAL

PÁG.

PRÓLOGO ... 11

Capítulo I. METAFÍSICA, FILOSOFÍA TRASCENDENTAL Y FILOSOFÍA ANALÍTICA ... 15

1. La Filosofía trascendental como transformación de la metafísica 15
2. La Filosofía analítica como transformación de la Filosofía trascendental ... 34

Capítulo I

METAFISICA, FILOSOFIA TRASCENDENTAL Y FILOSOFIA ANALITICA

1. *La filosofía trascendental como transformación de la metafísica*

La acusación más frecuente contra la actual *filosofía analítica* apunta a su supuesto carácter superficial y, por lo tanto, a su falta de relieve filosófico. Llevados por un unilateral interés por el lenguaje, los analíticos habrían descuidado el estudio de los grandes problemas teóricos y prácticos, con el permanente riesgo de caer en el bizantinismo o en una lingüística de *dilettanti*.

También esta vez, formulada globalmente, la acusación es injusta. En su primera fase, vinculada al neopositivismo, el análisis intentó demostrar —a través de una investigación de la estructura lógica del lenguaje— que esos grandes problemas no eran, en rigor, sino pseudo-problemas. Aunque fuera de este modo negativo, los neopositivistas se ocuparon de casi todos los temas filosóficos capitales; y lo curioso del caso es que —al intentar disolverlos— se enredaron de tal modo en ellos que, de hecho, mostraron que los consideraban dignos de atención.

En la actualidad, pocos analíticos aceptarían con agrado el calificativo de "positivistas", por más que el espíritu antimetafísico de aquella primera etapa siga aún siendo un residuo presente en no pocos de ellos. Pero aun así resulta ciertamente sorprendente el actual fenómeno de reposición del tratamiento *positivo* de temas y problemas que antes caían bajo el temido dictamen de *sinsentido*. Si este extraño giro es patente en los campos de la ética y de la filosofía de la mente, no lo es menos en el ámbito de la metafísica. Ser, esencia, sustancia, accidentes, necesidad, Dios, providencia...

se han convertido en tópicos que aparecen continuamente en títulos de artículos y libros de autores que siguen considerándose *analíticos*.

Desde esta nueva perspectiva, se sigue sosteniendo que el tema mismo del lenguaje posee una extraordinaria relevancia teórica, no siempre advertida anteriormente. Pero ahora se defiende también que el estudio filosófico del lenguaje no aparta de otros problemas aún más importantes, sino que es un *medio* imprescindible para dilucidarlos con rigor. Así se expresa, por ejemplo, Hilary Putnam: "Si los filósofos han estado muy interesados por el lenguaje en los últimos cincuenta años, no ha sido porque se hubieran desinteresado de las grandes cuestiones de filosofía, sino precisamente porque estaban interesados en las grandes cuestiones y porque creían que el lenguaje proporciona la clave para resolver (o, de algún modo satisfactorio, disolver) las grandes cuestiones" [1]. Más adelante habrá que discutir en qué medida tal pretensión está fundada. Por el momento, basta que hayan quedado apuntados los contornos de una nueva línea de pensamiento, en la que los problemas filosóficos de fondo se estudian *desde* la consideración del lenguaje.

Es justamente esta perspectiva la que nos proporciona el hilo conductor para comparar la filosofía analítica con la filosofía trascendental y —a través de ésta— con la tradición metafísica. Tal confrontación es necesaria si se quiere destacar la relevancia filosófica del análisis y dilucidar su identidad en la historia del pensamiento. Se trata de una tarea apenas iniciada ya que, como ha señalado Tugendhat, la llamada "filosofía lingüística" o "analítica" reflexiona escasamente acerca de sus propios fundamentos. Por lo general, se tratan cuestiones recibidas (hay ya una "tradición analítica") que no son, en sí mismas, problematizadas. Tal proceder se debe, cuando menos en parte, a una falta de conciencia histórica, ya que una forma de filosofar sólo puede constituirse como posición fundamental en una confrontación con posiciones filosóficas

1. PUTNAM, H., *Mind, Language and Reality (Philosophical Papers II)* Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), 1979, p. 1. A lo largo de todo el libro, si no advierto lo contrario, serán mías las traducciones de los textos correspondientes a las obras no castellanas.

anteriores, por la que salgan a la luz los propios planteamientos, métodos y conceptos fundamentales [2]. Por lo tanto, la tarea de conectar las actitudes anteriores con las presentes no es una actividad suplementaria, sino que —ya desde Aristóteles— es condición necesaria para que una filosofía se constituya como tal.

Ciertamente, se ha puesto gran interés en enfatizar la peculiaridad del *giro lingüístico*, pero no se han hecho esfuerzos similares para destacar su relieve filosófico. A mi juicio, tal empeño no es viable si no se compara el *"linguistic turn"* con el *giro copernicano*. Considero que no es posible establecer un parangón riguroso entre filosofía analítica [3] y metafísica —objetivo genérico de este trabajo— sin recurrir a la filosofía trascendental [4] como *tertium* en una mediación transformadora.

Tal posición mediadora del kantismo queda nítidamente reflejada en estas palabras de Karl Otto Apel: "El cambio fundamental de la relación entre la filosofía y el lenguaje que distingue al siglo XX del XIX, y quizá incluso de toda la tradición, consiste en que el lenguaje ya no se trata simplemente como objeto de la filosofía, sino que por vez primera se considera seriamente como *condición de posibilidad* de la filosofía. En este sentido, la "filosofía del lenguaje" (*Sprachphilosophie*) no es ya una *filosofía de enlace*, como la "filosofía de la naturaleza", la "filosofía del derecho", la "filosofía de la sociedad", etc.; su cometido no es simplemente el de

2. TUGENDHAT, E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytischen Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt, 1976, p. 9.

3. El título de "filosofía analítica" o, simplemente, "análisis" se utiliza en estos desarrollos iniciales con la pretensión de apuntar a lo que considero su determinación básica, sin pretender detallar sistemáticamente las múltiples variantes, en que se plasma esta corriente del pensamiento contemporáneo, de las que dicho rótulo no se dice unívocamente (aunque no pocas de estas inflexiones nos irán saliendo después al paso). Como dice Urmson, "no cabría preguntar cuál es el método para hacer fortuna o arruinarse. Hay varios. No se puede, de antemano, preguntar cuál es el método analítico. No hay una sola filosofía analítica. Hay varias". URMSON, J. O., *Histoire de l'analyse*. En *La philosophie analytique*. Ed. BECK, L., Minuit (Cahiers de Royaumont), París, 1962, p. 27. Cfr. URMSON, J. O., *El análisis filosófico*. Trad. de J. L. García Molina. Ariel, Barcelona, 1978.

4. Uso, por ahora, la expresión "filosofía trascendental" en el preciso sentido que adquiere en el sistema crítico kantiano.

encuadrar la lingüística científica en su ámbito objetivo o el de sintetizar interpretativamente los resultados de la ciencia empírica (como, por ejemplo, hace la "antropología filosófica" de Gehlen), sino que hoy día la "filosofía del lenguaje" se considera —con qué derecho, es algo que queda todavía aquí en tela de juicio— como *philosophia prima;* es decir, que al igual que la crítica del conocimiento según el proceder de Kant, y en cierto modo como su radicalización en crítica del lenguaje, ha ocupado el lugar de la ontología. Antes de proceder a la discusión sobre el ente en cuanto tal, que ya también según Aristóteles, πολλαχῶς λέγεται *(Metaph.,* IV, 2, 1003 a 33; VI, 2, 1026 a 33; VII, 1. 1028 a 10, etc.), se pregunta acerca de las condiciones de posibilidad —situadas en el lenguaje— para formar frases con sentido, y, por lo tanto, se considera *de facto* al lenguaje como una dimensión trascendental en el sentido de Kant" [5].

La ambigüedad de las relaciones entre la metafísica, por una parte, y la filosofía trascendental y la analítica, por otra, permite una interpretación bivalente de la tesis de Apel, según la cual estas últimas formas de pensamiento "han ocupado el lugar de la ontología". Esta tesis puede significar, como es obvio, que la crítica del conocimiento y, después, la crítica del lenguaje, sustituyen a la teoría del ente en cuanto tal, porque implican su completa disolución; y esto es indudablemente lo que sucedió en las versiones antimetafísicas del kantismo —especialmente en algunas líneas del movimiento "neokantiano"— y en el análisis de orientación positivista. La *crítica* —gnoseológica y lingüística— trata, así, de los mismos temas que la metafísica, con el declarado propósito de mostrar que son cuestiones que superan el alcance del conocimiento humano o, peor aún, que carecen por completo de sentido: que

5. APEL, K. O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico.* Bouvier, Bonn, 1975, 2.ª ed. revisada, p. 22. En Apel me inspiro básicamente para proponer el esquema interpretativo de la *transformación de la metafísica,* que desarrollo en este apartado y en el siguiente. Cfr. mi artículo: *Filosofía trascendental y filosofía analítica (Transformación de la metafísica).* "Anuario Filosófico", 11, 1 y 2, 1978. Vid. sobre este tema el interesante artículo de CONILL, J., *¿Metafísica hoy? Acerca de una concepción transformada de la metafísica.* "Pensamiento", 38, 1982, pp. 455-468.

son pseudocuestiones. Pero tal tesis puede significar también que la filosofía trascendental y la analítica ocupan el lugar de la antigua ontología, justo porque se constituyen, respectivamente, en una ontología de nueva traza (como *lógica trascendental*) y en una novísima ontología (como *análisis lógico-lingüístico*). Esta última versión de la filosofía primera sería, entonces, más radical —y representaría, por lo tanto, una evolución de la filosofía crítica— en cuanto que sostiene que las estructuras lingüísticas condicionan a las propias funciones del pensamiento (únicas a las que atendió Kant) y son, por lo tanto, un ulterior supuesto —trascendental, a su modo— de aquel supuesto kantiano. Kant habría descubierto que la realidad objetiva tiene su fundamento en la configuración permanente de la actividad cognoscitiva. Por su parte, la filosofía analítica admitiría, en principio, este planteamiento, pero —en una nueva "vuelta" del proceso crítico— advertiría lo que ya habían señalado algunos de los primeros críticos de Kant: que el conocimiento, a su vez, está configurado por el lenguaje, que de esta manera se constituye en el auténtico fundamento de la objetividad.

Sin necesidad de ignorar la primera interpretación —sobre la que más tarde habrá ocasión de volver—, esta segunda línea hermenéutica tiene, indudablemente, mayor interés. En primer lugar, porque —de puro ignorada— resulta insólita y reclama por ello nuestra atención. Pero, sobre todo, porque da cuenta más cabal del efectivo acontecer histórico de la filosofía contemporánea. La terca pervivencia de la metafísica tras la *revolución copernicana* e, incluso, tras el *giro lingüístico,* se compadece mejor con la hipótesis de su *transformación* que con la de su mera liquidación. Por otra parte, esta posibilidad interpretativa permite eludir el esquematismo ideológico —y, por lo tanto, interesadamente simplista— de la contraposición "metafísica-antimetafísica", con el poco riguroso dramatismo que conlleva.

Por lo que se refiere a Kant, ya en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura,* aparece claro su propósito de elaborar "el método *transformado* del pensamiento" (*die veränderte Methode der Denkungsart*) [6], que habría de representar el pa-

6. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft,* B XVIII. Una justificación de la interpretación del pensamiento kantiano en la que aquí me baso, se puede encontrar en mi libro *Fenómeno y trascendencia en Kant.* Eunsa,

so reflexivo desde una metafísica sólo natural hasta una metafísica auténticamente científica. La *Crítica de la Razón pura* tiene —además de otras dimensiones— el esencial carácter de una ontología, lo cual se manifiesta primeramente en que su núcleo conceptual está constituido por una analítica categorial, cuyo parangón con la aristotélica el mismo Kant se encarga de señalar: "Vamos a llamar a esos conceptos categorías, según Aristóteles, puesto que nuestra intención es la misma que la suya en un principio, aunque se aleja mucho de ella en su desarrollo" [7]. La *Deducción trascendental* —espina dorsal de la crítica teórica— nos proporciona el sentido transformado de esta nueva analítica ontológica, que entiende los "conceptos-raíces", no ya como géneros supremos del ser real, sino como "acciones del pensar puro" (*Handlungen des reinen Denkens*) [8], que han de ser referidas a la experiencia sensible y sólo tienen validez en su uso empírico: como formas de los *fenómenos*, y no como supuestas representaciones de los *noúmenos*, que son pensables pero no cognoscibles. El giro gnoseológico operado por la *Crítica* conlleva —mientras no pierda, como en Hegel, su estricta forma de filosofía trascendental— una tesis drásticamente limitadora, porque "si un conocimiento ha de tener realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y tener en él significación y sentido, debe el objeto *poder ser dado* de alguna manera" [9].

En definitiva y sobre todo, la *Crítica* es una ontología transformada en cuanto que aporta una contestación nueva a la pregunta más antigua y característica de esta ciencia, es decir, a la cuestión de la que Aristóteles pudo decir que antes, ahora y siempre es objeto de indagación: ¿qué es el ser? [10]. En la respuesta kantiana, que remite el ser a una posición del pensar, encuentran su radical inspiración las ontologías contemporáneas que continúan la secuencia de la filosofía trascendental.

La quintaesencia de los resultados de esta analítica ontoló-

Pamplona, 1973. Allí figura una bibliografía suficiente sobre las interpretaciones contemporáneas del kantismo y un repertorio más amplio de textos kantianos.

7. *Kritik der reinen Vernunft*, A 79-80, B 105.
8. Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, A 57, B 81.
9. *Kritik der reinen Vernunft*, A 155, B 194. El subrayado es mío.
10. Cfr. *Metaph.*, VII, 1, 1028 b 4.

gica queda recogida en los tres *Postulados del pensamiento empírico en general,* que versan —como es bien sabido— sobre la posibilidad, la efectividad y la necesidad, es decir, sobre las *modalidades* del ser. A lo largo de este libro, trataré de poner de manifiesto que es en el análisis de las modalidades donde más claramente se percibe la continuidad y la transformación a las que vengo aludiendo. Aristóteles fue quien primero desarrolló una teoría completa de las modalidades que, en lo esencial, ha sido retenida por la tradición; pero el origen inmediato del análisis modal que fundamenta en el sujeto los diversos estados del objeto habría que rastrearlo en la línea inaugurada por Duns Scoto, sistematizada por Suárez, formalizada por Wolff y que —a través de la transformación kantiana— pervive en la ontología fenomenológica y en la analítica.

Aunque el tema de la *posibilidad* será objeto, más adelante[11], de una consideración detenida, nos puede proporcionar ahora un índice significativo de la *transformación de la metafísica* que acontece en la filosofía trascendental. Porque es original y característico de la filosofía trascendental el comprenderse a sí misma justamente como *posibilidad* o, más exactamente, como indagación reflexiva acerca de la posibilidad de sí misma.

Este nuevo concepto de posibilidad está íntimamente ligado a la idea de una nueva disciplina que —como ya se ha apuntado— constituiría el cauce de la ontología crítica: la *lógica trascendental.* El "descubrimiento" de la *lógica trascendental* fue precisamente el medio que permitió a Kant superar la dicotomía establecida por Hume entre —llamémoslos ya así— los juicios analíticos *a priori* (que son explicativos, pero no amplían nuestro conocimiento de la realidad) y los juicios sintéticos *a posteriori* (que amplían nuestro conocimiento de la realidad, pero carecen de la universalidad y la necesidad que la ciencia exige). En la alternativa humeana, no quedaba lugar alguno para la metafísica [12]; Kant, por el contrario, explorará un territorio intermedio, desconocido por Hume: el

11. Cfr. cap. IV, apartado 2.

12. Cfr. HUME, D., *Enquiry Concerning the Human Understanding.* Ed. SELBY-BIGGE, L. A., Clarendon, Oxford, 1970, 2.ª ed., pp. 163-165.

de los juicios sintéticos *a priori*, legitimados precisamente por la *lógica trascendental*.

Con todo, parece que la suerte de la metafísica no mejora con este hallazgo, porque Kant acaba por sentar que, si bien cabe encontrar tal especie de juicios en las matemáticas y en la física, no sucede lo mismo con la metafísica. Esta queda descalificada si pretende ampliar nuestro conocimiento de la realidad más allá del ámbito de lo fenoménico. Pero resulta, en cambio, establecida otra vez como ciencia primera, si se advierte que su cometido no difiere esencialmente del de la propia *lógica trascendental*, entendida como una ciencia del entendimiento puro y del conocimiento racional, por la cual pensamos objetos enteramente *a priori*: una ciencia que determina el origen, la extensión y —ante todo— la validez objetiva de nuestro conocimiento [13].

La *lógica trascendental* se presenta, de nuevo, como una ciencia de los principios radicales, como un saber de lo primordial y anterior a todo saber, como un saber que establece la *posibilidad* del saber mismo. No es experiencia, sino reflexión; no estudia derechamente los objetos que las ciencias experimentales tematizan, sino que reflexiona acerca de cómo esos objetos *pueden* en general ser dados y pensados, es decir, conocidos. De aquí que no todo conocimiento haya de llamarse trascendental. Sólo aquél por el cual conocemos que ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son empleadas o son posibles solamente *a priori* y cómo lo son, debe llamarse trascendental (es decir, que se refiere a la *posibilidad* del conocimiento o a su uso *a priori*) [14].

Desde el punto de vista de la *lógica trascendental*, la posibilidad real queda mediada por la posibilidad gnoseológica y en ella reabsorbida: lo realmente posible es lo *de iure* cognoscible. La posibilidad real no es, entonces, sino la propia posibilidad lógico-trascendental, que sólo tiene sentido sobre la base de una concepción del sujeto pensante como fundamento. El fundamento de la posibilidad ya no es, como en la metafísica clásica, la potencia real (activa y pasiva), sino la potencia cognoscitiva en cuanto tal, es decir, una *facultad* capaz de objetivar. Por lo tanto, la decisiva dis-

13. *Kritik der reinen Vernunft*, A 57, B 81.
14. *Kritik der reinen Vernunft*, A 56, B 80.

tinción modal entre posibilidad (*Möglichkeit*) y efectividad (*Wirklichkeit*) quedará ineludiblemente remitida a las facultades cognoscitivas: "Es indispensablemente necesario para el entendimiento humano —se lee en la *Crítica del Juicio*— distinguir entre posibilidad y efectividad de las cosas. El fundamento de ello está en el sujeto y en la naturaleza de sus facultades de conocer" [15].

Todas las categorías son funciones de posibilitación de la experiencia, condiciones formales de posibilidad del conocimiento; pero las categorías de la modalidad tienen además de particular que no aumentan en nada, como determinaciones del objeto, el concepto al que se unen como predicados, sino que *sólo expresan la relación con las facultades de conocer* [16]. Cabe entender, pues, que los conceptos puros de la modalidad adquieren, en cierto sentido, el carácter de "protocategorías", en cuanto que proporcionan el fundamento trascendental de todo objeto real (posible, existente o necesario). Y es característico de la filosofía trascendental el que la modalidad más radical sea justamente la *posibilidad*, en cuanto que todo auténtico objeto ha de referirse a las condiciones formales de la experiencia, es decir, a la posibilidad de la experiencia (*Möglichkeit der Erfahrung*). La *posibilidad* no es ya sólo un modo de ser, junto a la efectividad y a la necesidad; además de este sentido estricto y (todavía hasta cierto punto) tradicional, presenta ahora otro más amplio, relevante y específicamente lógico-trascendental: lo posible es —en último análisis— lo objetivo, en cuanto que las condiciones de posibilidad son, inseparablemente, condiciones de objetividad. La *posibilidad* gana de este modo una dimensión metodológica y, con ello, una importancia filosófica inédita, ya que se inserta en la estructura trascendental del pensamiento filosófico mismo, entendido como una retroactiva reflexión sobre las condiciones de posibilidad de los objetos en cuanto tales.

La inserción mediadora de esta modalidad en el despliegue interno del pensar es uno de los indicios más significativos del carácter específico de la filosofía trascendental, que impide su confusión o conciliación con la antigua metafísica, en la que se mantiene la primacía de las modalidades reales sobre las lógicas, y

15. KANT, I., *Kritik der Urteilskraft*, Ak., V, 401.
16. *Kritik der reinen Vernunft*, A 219, B 266.

—entre aquéllas— de la actualidad sobre la posibilidad. Pero el carácter radical del tránsito no viene dado por la sola inversión de las modalidades entitativas. Los propios conceptos ontológicos sufren una decisiva modificación interna. Lo cual, si es manifiesto respecto de la posibilidad, lo es aún más —como veremos— respecto de la concepción del ser.

Vamos advirtiendo que lo que hay de continuidad en una modificación del pensamiento que mereció el apelativo de "revolución", es la permanencia de la cuestión del fundamento. Sólo que la fundación se buscará en una dirección inversa —no en un *más allá* trascendente, sino en un inmanente *más acá*—, manteniéndose con todo las empresas a realizar: la elaboración de una ontología trascendental, de una ontología modal, de una ontología categorial y aún de una teología natural. Debemos insistir, por lo tanto, en que la filosofía trascendental representa una *transformación de la metafísica*, no una eliminación de la filosofía primera. Se constituye, en sí misma, como la justificación de la posibilidad de una filosofía primera que pretende ampliar y fundamentar —reconduciéndola— la tarea que la antigua metafísica aceptaba como propia.

Tal vez se pueda considerar este paso como desafortunado, pero —desde luego— no es asombroso. Cabe señalar, en primer lugar, que la transformación de la metafísica en filosofía trascendental se deja comprender —sin violencia— como transferencia de una de las dimensiones de la filosofía primera en su versión clásica. Advirtamos que —como señala Inciarte— en toda filosofía se realiza de continuo una progresiva dilucidación y tematización de conceptos que inicialmente se utilizan sólo de una manera operativa. "La filosofía —supuesto que progrese— progresa, en todo caso, al hilo de tales tematizaciones progresivas. Para citar sólo un ejemplo, Aristóteles intentó resolver el problema de la *ousía*, de la esencia, que él mismo elevó a tema fundamental, con ayuda de los conceptos de *dynamis* y *enérgeia*, de acto y de potencia, para después explicar esos mismos conceptos operativos con ayuda del concepto de analogía; pero escribir tratados sobre este último concepto quedó reservado a generaciones futuras. Es más, hay incluso un tipo de filosofía —la filosofía trascendental— para la cual este proceso de progresiva reflexión constituye el tema central. Y en cuanto que toda filosofía implica una reflexión sobre lo que de un modo u otro se hace siempre en la praxis de la vida o

en la ciencia, toda filosofía tiene en sí misma algo de filosofía trascendental" [17].

No hace falta esperar a la irrupción de las *filosofías de la conciencia* para rastrear las primeras huellas de la extrapolación de esa tendencia a reflexionar sobre los conceptos, con el riesgo de olvidarse de las cosas reales cuyas naturalezas esos conceptos representan. Empieza a suceder ya en la época medieval y, por cierto, a propósito de la tematización del ente, es decir, del asunto considerado como nuclear por la metafísica clásica. Mientras que la escolástica vinculada más directamente a Aristóteles mantenía firme la vista en la consideración del ente real y concreto, Duns Scoto —en una dirección apuntada ya por Avicena [18]— se ocupa sobre todo del *concepto* de lo puramente ente; concepto que, por ser abstracto, se entiende como unívoco [19]. Este enfoque inclina a "prescindir" de la realidad efectiva de las cosas, es decir, de su existencia real; porque, aunque la existencia misma sea una noción o *ratio* cognoscible en el objeto, no es, sin embargo, requerida como actualmente conveniente al objeto *en cuanto cognoscible: "existentia non est per se ratio obiecti, ut scibile est"* [20].

En este contexto —cuya progresión prospectiva acabaría por remitirnos a la concepción kantiana (e incluso fregeana) de la existencia— se asume del ente ante todo su aspecto de inteligibilidad, de relación con el entendimiento, sobre la base de una versión lógica del ser, en la que la dimensión formal-esencial recaba para sí todo el peso de la realidad: su estado de plena efectividad resulta de la completa terminación en la línea de la perfección formal (la *haecceitas* como *ultima actualitas formae*). Y el *esse* queda reducido a un modo cuasiaccidental de la esencia. Como señala Gilson,

17. Inciarte, F., *El reto del positivismo lógico*. Rialp, Madrid, 1974, pp. 55-56.

18. Cfr. Gilson, E., *Jean Duns Scoto. Introduction a ses positions fondamentales*. J. Vrin, París, 1952, pp. 84 ss.

19. Cfr. Duns Scoto, *Q. in Metaph.*, I, IV, q. 1, n.° 5. Tengo aquí en cuenta algunas observaciones y referencias textuales de Bruno Romano, no por ocasionales menos acertadas. Cfr. Romano, B., *Fondamenti della fenomenologia giuridico-sociale di J. P. Sartre*. A Giuffré, Milán, 1970, pp. 52-53.

20. Duns Scoto, *Quodlibet*, VII, 8-9.

"la esencia es la medida de la existencia concebida como su simple modalidad" [21]. Se apunta ya la orientación del camino que conduce desde una metafísica que ha transferido la consideración de los principios estructurales de la realidad a una tematización de la *modalidad real,* hasta un análisis lingüístico que sólo podrá aceptar la *modalidad lógica,* pasando por la mediación lógico-trascendental de la *modalidad gnoseológica.*

Se inicia así un proceso (histórico, no necesario) de reabsorción del objeto de la metafísica —el *ente en cuanto tal*— en el pensamiento humano y, ulteriormente, en diversas dimensiones antropológicas (lenguaje, acción, estructura social, corporalidad...). que reclaman una progresiva radicalidad fundante. Algunas de las indagaciones más características de la filosofía contemporánea —las que se insertan en la secuencia de la filosofía trascendental— están, en efecto, presididas por un denuedo de radicalidad, que va sustituyendo a la pugna del pensamiento clásico por alcanzar una comprensión última de la realidad como totalidad. La búsqueda del fundamento del ente —del *ser como fundamento*— es reemplazada gradualmente por una retroactiva investigación —supuestamente fundante en sí misma— de las condiciones que hacen *posible* el conocimiento humano de la realidad objetiva y, en el mismo movimiento, la propia objetividad real.

El procedimiento metódico de la filosofía trascendental ya no es el progresivo profundizar en los principios internamente constitutivos de la realidad *qua talis,* sino la regresiva reflexión que pretende hacer explícitas las condiciones de posibilidad del conocimiento o de la praxis del hombre. Se trata de una meditación retrospectiva sobre los pasos dados por el pensamiento; y la propia meditación retrospectiva es un nuevo paso que, a su vez, puede ser objeto de una ulterior reflexión. El pensamiento ya no va derechamente a los objetos de la experiencia, sino que hace una "flexión atrás", una "retroflexión" hacia el sujeto que conoce [22]. Por su misma dinámica interna, esta retroferencia al yo pensante exige que no se detenga el retorno a la *subjetividad del sujeto,* es

21. GILSON, E., *El ser y la esencia.* Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951, p. 121.

22. Cfr. HEIDEGGER, M., *Kants These über das Sein.* Klostermann, Frankfurt, 1963, pp. 27-36.

decir, a una subjetividad que es trascendental porque tiene una función constituyente y normativa con respecto a la *objetividad del objeto:* es una reflexión de la reflexión sobre lo que se conoce y se opera, un pensar del pensar referido a objetos.

Bien cierto es que en todas las orientaciones filosóficas "queda abandonada de modo más o menos radical la visión directa de las cosas, propia de la praxis vital o científica; en todas se pasa de la *intentio recta* a la *intentio obliqua;* en todas se opera un cambio de actitud con respecto a las actitudes mentales anteriores a cada una de ellas" [23]. Pero en la metafísica clásica la reflexión tiene un carácter intensivo y progresivo: el "abandono" de la experiencia inmediata sirve al intento de trascender lo dado, para alcanzar los principios estructurales que fundamentan las cosas reales desde sí mismas. Mientras que, en la filosofía trascendental, la vuelta del pensar sobre sí mismo (*intentio obliqua*) predomina sobre la dirección natural hacia el conocimiento de las cosas (*intentio recta*) [24]; lo cual lleva consigo un inminente riesgo, porque "si al pasar a la *intentio obliqua* se deja al margen por completo la *intentio recta* y, al dejar la actitud abocada directamente a las cosas, se olvida la vuelta 'a las cosas mismas', la reflexión progresiva deja de ser reflexión sobre la cosa —en un sentido amplio de la palabra 'cosa'— para convertirse en una reflexión sobre la reflexión, cuyo fin —de acuerdo con el carácter iterativo de la reflexión— se pierde de vista al final" [25].

La reflexión trascendental manifiesta así su índole esencialmente procesual: si se indagan las condiciones de posibilidad del conocimiento, y si se radicaliza regresivamente esta inquisición, es

23. INCIARTE, *op. cit.*, p. 56. Cfr. del mismo autor: *Transzendentalphilosophische und metaphysische Aspekte des Wahrheitsproblems.* En *Der Idealismus in der Gegenwart (Festschrift für W. Marx).* Eds. GUZZONI, U.; RANG, B., y SIEP, L., F. Meiner, Hamburgo, 1976, pp. 257-259.

24. Cfr. HEINTEL, E., *Einführung in die Sprachphilosophie.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, 2.ª ed., pp. 57-58. Sobre el predominio de la *intentio recta* en la filosofía clásica, cfr. APEL, K. O., *The Transcendental Conception of Language-communication and the Idea of a First Philosophy.* En *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics.* Ed. PARRET, H., Walter de Gruyter, Berlín, 1976, p. 35.

25. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico,* pp. 56-57.

ineludible investigar también las condiciones de posibilidad de tales condiciones. Estas, por llamarlas así, condiciones *a priori* de segundo grado —cuyo ejemplo más característico lo constituyen, como veremos, las estructuras lingüísticas— pueden remitir, a su vez, a condicionamientos no cognoscitivos y, por lo tanto, extrafilosóficos: intereses, prejuicios, situaciones, deseos, talantes... En efecto, cabe pretender que el pensamiento está condicionado por el lenguaje; pero también se podrá señalar que el lenguaje está determinado por las situaciones efectivas de diálogo; y éstas, a su vez, por la configuración social y, en último término, por las estructuras de producción... Conducido unilateralmente y hasta sus últimas consecuencias, tal proceso desemboca fatalmente en el *final de la filosofía,* entendido como su terminación o acabamiento. (Desde la perspectiva existencial, el ejercicio implacable de la *crítica,* su desbordamiento, no podía tener un desenlace diferente del nihilismo).

Pero esta cadencia de la filosofía trascendental no es fatal. Cabe, al menos, la siguiente alternativa, que responde a la ambigüedad antes señalada:

a) Si —según la línea que acabamos de examinar— se radicaliza en un sentido exclusivamente crítico, acaba por curvarse sobre sí misma, ya que la *crítica* —entendida como *sospecha* sistemática— no puede dar nada por firmemente establecido ni, por lo tanto, detenerse. La *praxis* filosófica adquiere, así, la figura de la *kínesis:* se convierte en un movimiento que no posee en sí mismo su propio fin, por lo que su mera prosecución conduce necesariamente a una terminación o acabamiento. Como el conocimiento humano no puede autofundarse, la obsesiva indagación de sus condiciones de posibilidad acaba por arrojar como saldo la declaración de su pura y simple imposibilidad. La filosofía trascendental conduciría de esta suerte a la liquidación de la metafísica, a la autodestrucción de toda filosofía, incluida la propia filosofía trascendental.

b) Desde una perspectiva menos "escatológica", cabe advertir que no es obvio que la filosofía trascendental depare ineluctablemente la terminación de la metafísica; sólo su radicalización unilateral —su exacerbación— acaba por llevar a una disolución del

pensamiento filosófico. De suyo, el tránsito de la filosofía del ser a la filosofía trascendental es —como venía sugiriendo— una *transformación de la metafísica:* no equivale, sin más, a su acabamiento. Se trata de una mutación que surge, en principio, de una pretensión hermenéutica: la de comprender la metafísica y sus temas mejor que la propia metafísica. Es un intento de fundamentación y elevación, que se ha expresado recientemente así: "Tan pronto como el conocimiento no se realiza simplemente, sino que se convierte a su vez en objeto de conocimiento, la filosofía se eleva al punto de vista de la lógica (éste es el concepto originario de la lógica). Pero, en cuanto, más allá de eso, se pregunta por la unidad de conocimiento y objeto, la filosofía se eleva al *punto de vista trascendental.* Este se caracteriza porque nunca pregunta por el objeto simplemente, aunque éste sea el conocimiento mismo, sino siempre por la interrelación entre el objeto, que se intenta conocer, y la forma de su conocimiento (...). La filosofía es necesariamente trascendental" [26]. Más adelante intentaré mostrar que tal pretensión de fundar la metafísica y elevarla a un nivel de comprensión superior al de ella misma no está justificada, aunque se trate de una transformación impulsada por la dinámica inmanente al pensamiento, o quizá porque precisamente sólo se trate de eso. El proceder de la metafísica es más profundo y riguroso que el de la propia filosofía trascendental. Con todo, insisto, se trata del empeño de constituir una filosofía primera de nueva planta.

Vamos a considerar con más detenimiento cómo esta segunda posibilidad interpretativa es válida para el propio idealismo trascendental. Kant ha pasado convencionalmente por ser el iniciador y más característico representante de una filosofía que él mismo calificó de "crítica" y que habría de contraponerse frontalmente a otro tipo de filosofía, la "dogmática", cuyo rasgo principal estribaría justamente en la infundada pretensión de elaborar una metafísica. Según esta versión, Kant habría sentenciado definitivamente los desorbitados anhelos que conducen a la filosofía primera, de suerte que —después de él— toda metafísica sería un resto atávico, del que siempre cabe sospechar si no será la expresión teó-

26. LAUTH, R., *Concepto, fundamentos y justificación de la filosofía.* Rialp, Madrid, 1975, p. 57.

rica de una mera "evidencia lírica", un trasunto del temprano "olvido del ser", o una justificación ideológica de inconfesados intereses de dominio económico y político. Pero un armazón interpretativo tan estrecho no aguanta el peso de la realidad filosófica postkantiana. En efecto: parece indudable el alcance metafísico de corrientes contemporáneas de pensamiento que tienen una decisiva inspiración kantiana, aunque lo adviertan en mayor o menor grado.

Ya hemos recordado que el propio Kant entendía la *Crítica* como el paso de una metafísica meramente natural a una metafísica científica. Pero es preciso resaltar que ese mismo "paso" constituye ya un movimiento de la nueva metafísica; para lograrlo, hay que poner de relieve la índole específicamente *trascendental* que le es propia, mostrando que son del todo insuficientes las lecturas al uso. La filosofía kantiana constituye justamente un *sistema trascendental* que sólo se puede comprender en la peculiaridad y totalidad de su interno despliegue.

En una lectura diacrónicamente contextual, los sucesivos períodos del pensamiento kantiano aparecen con un carácter de progresiva autointerpretación y autorrectificación, de acuerdo con la naturaleza reflexiva y crítica de la propia filosofía trascendental, que consiste en un pensar acerca de lo ya pensado. Sobre todo, las obras posteriores a 1790 —y en especial los escritos póstumos— representan una hermenéutica que Kant hace de su propio *sistema:* un intento de mejor autocomprensión, que tiende a explicitar la dirección de fondo del idealismo trascendental, con lo que quedan disueltas no pocas tensiones internas, que constituyen la *crux* de las exégesis convencionales. Esta interpretación específica —inserta en el mismo despliegue del pensamiento crítico— tiene a su favor el que con ella se trata de comprender a Kant desde dentro y se profundiza en la índole esencialmente trascendental de su filosofía. Al revivir los pasos de la reflexión trascendental, se advierte inequívocamente que la efectiva *tarea crítica* acaba por identificarse en lo sustancial con la anunciada *tarea doctrinal* o *metafísica.* Se repara en que la tarea inicialmente presentada como una propedéutica metodológica de la futura metafísica es, ella misma, esa *metafísica futura.* La *Crítica* excluye toda otra posible metafísica, porque se constituye a sí misma en la única metafísica posible.

Detengámonos por unos momentos en el *Preisschrift,* preparado en torno a 1793, sobre *Los progresos de la metafísica en Ale-*

mania desde Leibniz y Wolff. Kant echa allí cuentas de lo ganado por él en relación con la metafísica anterior, de la que él mismo había partido; piensa acerca del *progreso* de lo pensado después sobre lo pensado antes; y, al hacerlo, "descubre" que el giro radical, del que era plenamente consciente, no excluye —más bien, exige— una continuidad en el empeño. Puede ya apreciar con toda claridad que el tramo teórico correspondiente a la primera *Crítica* es, en lo esencial, una nueva ontología, entendida como "la ciencia que (en cuanto parte de la metafísica) *integra en un sistema todos los conceptos y principios del entendimiento*, pero sólo en tanto que tienen relación con los objetos de los sentidos y que por lo tanto pueden ser acreditados por la experiencia" [27]. La *ontología* —que es una *ciencia completa del pensamiento inmanente* [28]— no trata de alcanzar lo suprasensible, que constituye el último fin de la *metafísica*, por lo cual aquélla es una propedéutica de ésta. La ontología, por tanto, es como el pórtico de la metafísica en sentido estricto y puede ser llamada "filosofía trascendental" (*Transcendental-Philosophie*), porque contiene las condiciones y los elementos de nuestro conocimiento *a priori* [29].

Pero advirtamos enseguida que, si Kant entiende que la ontología —como crítica del conocimiento— es el umbral de la metafísica, no es porque considere que cabe una metafísica especulativa allende la ontología. El acceso a lo suprasensible no se consigue en el plano teórico, donde sólo se justifica ese análisis lógico-trascendental en el que la propia ontología consiste, sino que únicamente podrá ser llevado a cabo por una "metafísica dogmática-práctica" [30]. Y esta investigación —que no es distinta de la acometida en la *Crítica de la Razón práctica*— se encuadra asimismo en la filo-

27. KANT, I., *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz'ens und Wolff's in Deutschland gemacht hat?* Ak, XX, 260. Cfr. *Fenómeno y trascendencia en Kant*, pp. 184-185.

28. Esto, para Kant, significa: Una ciencia que realiza un análisis de la experiencia en general y de los principios de su posibilidad; que, por lo tanto, se ocupa únicamente de conceptos cuya realidad objetiva puede asegurarse en la experiencia. Cfr. la Carta a J. S. Beck, de 20 de enero de 1792. Ak, XI, 313-314.

29. Ak, XX, 260.

30. Cfr. Ak, XX, 293.

sofía trascendental, ya que en la metafísica práctica se realiza también una reflexión trascendental, ahora sobre los principios que posibilitan la acción moral.

La filosofía trascendental se presenta como una *philosophia prima*, en cuya superior unidad se integran —a semejanza de la antigua metafísica— la indagación de las estructuras fundantes de los objetos de experiencia (*ontología*) y la intelección de las realidades suprasensibles (*teología*), que es preciso postular como requisito de la ética, por más que siga siendo inviable su auténtico conocimiento. La continuidad de este proyecto con la *ontoteología* clásica es patente, pero no lo es menos la transformación sufrida por la metafísica. Para confirmar ambos extremos, baste ahora con citar un texto correspondiente al período final del kantismo, en el que la autohermenéutica reflexiva obtiene ya frutos maduros y de neta significación: "La filosofía trascendental es la doctrina del conjunto de las ideas que contiene la totalidad del conocimiento sintético *a priori* por conceptos en un sistema, tanto de la razón especulativa como moral-práctica, bajo un principio, a través del cual el sujeto pensante se constituye a sí mismo en un idealismo, no como cosa sino como persona, y es él mismo el originador de aquel sistema de ideas" [31].

Por lo que respecta a las ulteriores versiones de la filosofía trascendental (sin entrar ahora en los peculiares desarrollos del idealismo alemán), es imprescindible tener en cuenta el mecanismo de compensación al que el propio proceso de la actividad crítica puede dar lugar. La aplicación —en una segunda instancia— de la reflexión crítica a las condiciones de posibilidad inicialmente sentadas, puede conducir a establecer que aquellas supuestas estructuras *a priori*, posibilitantes de la objetividad de los objetos, no deben ser tomadas como principios originarios: una primera aplicación (moderada) de la crítica las considera, a su vez, posibilitadas por estructuras más radicales; pero la propia dinámica de tal reflexión conduce a hacer más drástico su aspecto destructivo, descalificándolas como auténticas condiciones posibilitantes o, in-

31. KANT, I., *Opus Postumum*, Ak, XXI, 91. Vid. CORTINA ORTS, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*. Universidad Pontificia, Salamanca, 1981.

cluso disolviéndolas. Los niveles críticos que se han convertido en "intermedios" ya no son imprescindibles y, en consecuencia con un proceder de filiación ockamista, se considera que no han de multiplicarse sin necesidad [32]. La crítica se ejerce sobre sí misma, lo cual puede abocar a que la crítica se radicalice y que, al final, ya no quede en pie ni lo criticado ni la crítica; pero también —y éste es un interesante sesgo de la alternativa antes planteada— la crítica puede autoneutralizarse y apuntar de nuevo a la *intentio recta.*

No es extraño, entonces, que en el despliegue histórico de la filosofía trascendental —especialmente en sus versiones fenomenológicas y lingüísticas— se repita la consigna de "vuelta a las cosas mismas" o "retorno a los hechos": un empeño de sobriedad especulativa, para evitar que la filosofía sólo se ocupe de sí misma, que "gire en vacío", según la prevención del segundo Wittgenstein (Heidegger y el propio Wittgenstein son dos notables exponentes de ello).

Tal oscilación —que ya se encontraba en Kant— entre la primacía de la reflexión y el atenimiento a lo realmente dado es una característica típica de la filosofía contemporánea y da lugar a su principal paradoja: la sucesiva recuperación de temas y problemas propios de la antigua metafísica, en el contexto de un pensamiento que pasa por ser radicalmente antimetafísico.

El caso más sorprendente es precisamente el de la filosofía analítica: cuestiones —las *grandes cuestiones*— que, en su fase neopositivista, habían caído bajo la sospecha de falta de sentido, constituyen ahora —en el seno de la misma "tradición"— objetos de positivo interés. Una crítica ulterior y más atenta descubrió que era

32. Repárese en esta significativa sentencia del *Tractatus*: "El principio de Ockam no es naturalmente una regla arbitraria ni tampoco una regla justificada por su éxito práctico: dice simplemente que todos los elementos *innecesarios* en un simbolismo no significan nada". WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 5.47321. En *Schriften*. I, Suhrkamp, Frankfurt, 1960. Para la traducción castellana de esta obra sigo, con ocasionales retoques, la versión de E. Tierno Galván, Alianza, Madrid, 1973, 2.ª ed.; para precisar esta versión —no exenta de errores—, tengo a la vista la excelente traducción al inglés realizada por D. F. Pears y B. F. McGuiness, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1981.

insostenible —por autoeliminación— el criterio verificacionista de sentido; que la negación global e inapelable de la metafísica sólo podía haberse intentado desde unos presupuestos pseudometafísicos no declarados; que, en fin, el proceso autocrítico del análisis lingüístico y la depuración de sus "técnicas" conducía a la toma de conciencia de sus propios límites metodológicos y, como consecuencia, a la ampliación de las estrechas fronteras arbitrariamente prescritas al lenguaje con sentido.

Se ha podido señalar, incluso, el aspecto prekantiano —la similitud con la denostada *metafísica natural*— que el nuevo tratamiento lógico-lingüístico de los problemas confiere a la *ontosemántica* [33]. Según veremos, la crítica semántica de la crítica gnoseológica puede conducir a una situación en cierto modo "precrítica", por cuanto las ulteriores instancias críticas disuelven las anteriores. De hecho, la más reciente filosofía analítica ha procedido a descalificar el representacionismo de las filosofías de la conciencia y a elaborar una ontología que ya no pide disculpas por presentarse como *realista*.

Sea cual fuere la valoración última que se haga de esta inflexión, se podrá conceder —al menos— que ha abierto el cauce para una confrontación entre la filosofía analítica y la metafísica, a través de la filosofía trascendental. El resultado de tal encuentro puede ser beneficioso para ambas partes: la metafísica se *renueva* —sin necesidad de *transformación*— al desempolvar sus temas característicos y "recordar" su capacidad de rigor, mientras que la inquisición analítica elude el permanente riesgo de trivialidad y descubre su verdadero rostro en la escena de la historia del pensamiento.

2. *La filosofía analítica como transformación de la filosofía trascendental*

La interpretación de la filosofía lingüística como una ontología ulterior —surgida de la agudización del giro gnoseológico—

33. Cfr. APEL, K. O., *Transformation der Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt, 1976, tomo II, p. 354.

dista mucho de ser obvia. Por de pronto, la obra clave de su primera navegación —el *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein— se consideró durante lustros como la carta magna de un empirismo lógico que rompía definitivamente con la tradición metafísica occidental, filosofía trascendental incluida.

De todos son conocidos los textos que se pueden aducir para confirmar tal opinión. Baste con recordar que —en palabras de su autor— "el libro trata de problemas de filosofía y muestra, al menos así lo creo, que la formulación de estos problemas descansa en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje" [34]. El programa parece neto: la filosofía —al menos, la filosofía especulativa: la metafísica— surge de un desconocimiento de las estructuras lógico-lingüísticas; su conocimiento, por lo tanto, disolverá lo que no constituye sino un gran equívoco, y permitirá atenerse estrictamente a los hechos empíricos.

Esta primera impresión ha contribuido a que se popularice una visión que presenta a Wittgenstein como una especie de Hume contemporáneo. Pero, según ha señalado Elizabeth Anscombe, entre estos dos filósofos sólo hay una lejana relación: los preconceptos empiristas impiden, en rigor, la comprensión del *Tractatus*. No era Wittgenstein, sino Bertrand Russell, quien estaba completamente empapado de las tradiciones del empirismo británico; y algo similar ha sucedido con los admiradores de ambos, que leyeron el *Tractatus* como lo había hecho Russell, alejándose de las posturas filosóficas realmente mantenidas por Wittgenstein [35].

Una atenta lectura del *Tractatus* revela, a mi juicio, su inequívoca filiación kantiana. El *locus classicus* para esta interpretación es el libro del finlandés Stenius [36]. Ahora bien, según se re-

34. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*. Schriften, Vorwort, ed. cit., tomo I, p. 9.

35. ANSCOMBE, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1971, 2.ª ed., pp. 12-14.

36. STENIUS, E., *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of its Main Lines of Thought*. Blackwell, Oxford, 1964. Como es bien sabido, el pensamiento de Wittgenstein se presta —por su propio carácter— a múltiples interpretaciones. No pretendo entrar aquí en la discusión. Con todo, pienso que la versión trascendentalista es la más acertada y se está imponiendo progresivamente. Una revisión actual de las diversas exégesis puede

cuerda allí, Wittgenstein rechazó la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*[37]. En la medida en que se considerara el intento contrario como la clave de la filosofía trascendental, Wittgenstein sería —a semejanza de los positivistas lógicos que se retrotraen hasta la dicotomía humeana— drásticamente antikantiano. Pero lo cierto es que, aunque en Kant la *lógica trascendental* se constituye al hilo del examen de los juicios sintéticos *a priori* de las ciencias, ella misma consiste en un *análisis* reflexivo estrictamente *a priori*. Stenius ve claramente el estado de la cuestión cuando sostiene que, a diferencia de los positivistas lógicos, Wittgenstein fue, en aspectos esenciales, un filósofo kantiano; su antikantismo significa solamente que —como otros kantianos— *transformó* el sistema de Kant y creó así un kantismo de una especie peculiar[38], al que cabría denominar "lingüismo trascendental"[39].

Si se radicaliza interpretativamente el kantismo desde la perspectiva lingüística[40], se puede entender que Kant no hizo sino investigar analíticamente las condiciones de posibilidad de la experiencia; y que —al no admitir una intuición intelectual— esas condiciones no pueden ser sino las estructuras *a priori* de las proposiciones con sentido. Parece, por tanto, congruente con la dirección de fondo del kantismo, el reducir —por fundación— lo sintético *a priori* a lo analítico *a priori*. Y ésta es seguramente la línea en la que se mueve el Wittgenstein del *Tractatus*, al adscribir a la

encontrarse en el libro de VICENTE ARREGUI, J., *Acción y sentido en Wittgenstein*. Eunsa, Pamplona, 1984.

37. Cfr. *Tractatus*, 5.4731, 5.634, 6.1, 6.11.

38. STENIUS, *op. cit.*, p. 214. Aclara el autor a continuación que esto no tiene por qué entenderse en el sentido de que Wittgenstein estuviera directamente influido por los escritos kantianos; el punto directo de referencia de Wittgenstein es, al parecer, Schopenhauer, autor de declarada inspiración kantiana (cfr. por ejemplo: SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*. En *Sämtliche Werke*. Ed. Deussen, P., Piper, Munich, 1911, tomo I, pp. 494-499). La congenialidad de Wittgenstein con Kierkegaard es también clara. Como medio de acceso a su entorno cultural y social, es muy interesante la lectura del libro de JANIK, A., y TOULMIN, S., *La Viena de Wittgenstein*. Taurus, Madrid, 1974.

39. STENIUS, *op. cit.*, p. 220.

40. Cfr. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, pp. 20-21.

nueva *lógica formal* —de origen fregeano— el cometido de la *lógica trascendental.*

El camino por el que Wittgenstein establece que las unidades básicas del lenguaje son las *proposiciones elementales* (*Elementarsätze*) no es empirista —no consiste en la detectación de afirmaciones simples sobre datos observables—, sino que es analítico-trascendental. Sabemos que *tiene que haber* proposiciones elementales por razones puramente lógicas (*aus rein logischen Gründen*) [41]. Ya el Prólogo del *Tractatus* había señalado explícitamente cuál es su clave interpretativa: "Todo el significado del libro puede resumirse en cierto modo en lo siguiente: Aquello que puede ser dicho, puede ser dicho con claridad; y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse" [42], frase esta última con la que —como es bien sabido— concluye la obra [43]. En su *pars destruens,* el *Tractatus* aboca a una suerte de "metafísica del silencio", sólo en la cual se alcanza la "justa visión del mundo" [44]. Mas, en su *pars construens,* lo que nuclearmente se establece es que "todo aquello que puede ser pensado, puede ser pensado claramente. Todo aquello que puede ser expresado, puede ser expresado claramente" [45]; de suerte que "el verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir" [46]. Lo que se dice debe tener un sentido y ese sentido debe estar determinado. Es la exigencia de la determinación del sentido (*die Forderung der Bestimmtheit des Sinnes*) [47] la que mueve ahora todo el proceso crítico. Porque un sentido no definido no es sentido alguno: el lenguaje es de suyo significativo, y con la naturaleza de la significación no se compadece ambigüedad alguna.

41. *Tractatus,* 5.5562. *Cfr.* ANSCOMBE, *op. cit.,* p. 28. "For Wittgenstein, there was an absolute distinction between the empirical and the logical, such that the latter would never depend on the former". MOUNCE, H. O., *Wittgenstein's Tractatus. An Introduction.* Basil Blackwell, Oxford, 1981, p. 9.

42. *Tractatus.* Vorwort, ed. cit., p. 9.

43. "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen". *Tractatus,* 7.

44. Cfr. *Tractatus,* 6.54.

45. *Tractatus,* 4.116.

46. *Tractatus,* 6.53.

47. *Tractatus,* 3.23.

Por lo tanto, en el análisis lógico tenemos que llegar a unas unidades elementales, que contengan afirmaciones básicas acerca de la realidad. Y, a su vez, estas proposiciones elementales deben estar compuestas por signos simples (los *nombres*), porque —de lo contrario— el sentido de las proposiciones no sería unívoco: "Es patente que en el análisis de las proposiciones debemos llegar a proposiciones elementales, las cuales constan de nombres en unión inmediata" [48]. Si el sentido de cada unidad significativa básica dependiera de otra unidad, sería un sentido indeterminado. El sentido de toda proposición elemental es autónomo, irrelacionado; pero la proposición elemental —a su vez— debe estar compuesta por nombres de objetos simples existentes, porque sólo así las proposiciones pueden describir la realidad mundana.

El que a estos elementos corresponda algo en el mundo, viene también exigido por el postulado de la determinación del sentido: "La proposición (*Satz*) es una figura (*Bild*) de la realidad, pues yo conozco el estado de cosas que representa si yo entiendo el sentido de la proposición" [49]. De manera que, si "la proposición es un modelo de la realidad tal como la pensamos" [50], resulta que "la posibilidad de todos los trasuntos, de toda la figuratividad de nuestros modos de expresión, descansa en la lógica de la figuración" [51]. "La proposición construye un mundo con la ayuda de un armazón lógico" [52].

Las propias nociones ontológicas básicas de "estado de cosas" (*Sachverhalt*) y de "hecho" (*Tatsache*) han de ser comprendidas desde las nociones lógicas de proposición elemental y proposición compleja. Prisionero en Monte-Cassino, Wittgenstein escribe en 1919 una carta a su amigo Russell, en la que explica *Sachverhalt* como aquello que corresponde a una proposición elemental si ésta es verdadera, y *Tatsache* como lo que corresponde al producto lógico (conjunción) de proposiciones elementales cuando este producto es verdadero [53].

En sí mismo considerado, "el estado de cosas (*Sachverhalt*)

48. *Tractatus*, 4.221.
49. *Tractatus*, 4.021.
50. *Tractatus*, 4.01.
51. *Tractatus*, 4.015.
52. *Tractatus*, 4.023.

es una combinación de objetos" [54]. Pero la existencia de objetos no la constatamos —al modo empirista— por la observación, ya que, en rigor, los objetos no son observables como unidades aisladas: "sea dicho de paso, los objetos carecen de color" [55]. Esto queda confirmado por una anotación —fechada el 23-V-1915— de los cuadernos a partir de los cuales Wittgenstein compuso el *Tractatus:* "Parece también seguro que no inferimos la existencia de objetos simples a partir de la existencia de determinados objetos, sino que la conocemos —por descripción, digámoslo así— como producto final de un análisis, por medio de un proceso que nos conduce a ellos" [56]. La admisión de los objetos responde al postulado de *lo simple* [57], *lo fijo, lo existente* [58], requerido como firme referente de un lenguaje absolutamente preciso. Las proposiciones tienen sentido —aunque en sí mismas carecen de referencia— en cuanto que pueden ser verdaderas o falsas; pero su verdad o falsedad —su correspondencia o no con los estados de cosas existentes— exige que los nombres que las componen tengan una referencia fija e inequívoca (por lo que han de carecer en sí mismos de sentido). En definitiva, las proposiciones con sentido constan de nombres que significan objetos; de suerte que las proposiciones con sentido son la condición de posibilidad de los objetos [59].

Por todo ello, cuando Wittgenstein afirma que "la lógica no

53. "What is the difference between Tatsache and Sachverhalt? Sachverhalt is, what corresponds to an Elementarsatz if it is true. Tatsache is what corresponds to the logical product of elementary props when the product is true". WITTGENSTEIN, L., *Tagebücher* (Apendix III). *Schriften*, ed. cit., tomo I, p. 275. Cfr. ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 30. En la traducción de *'Sachverhalt'* por 'estado de cosas' sigo a Pears y McGuiness, que utilizan *'state of affairs'* o *'state of things'*; Tierno Galván traduce *'Sachverhalt'* por 'hecho atómico', siguiendo la primera traducción inglesa, realizada por C. K. Odgen con la ayuda de F. P. Ramsey y publicada en 1922 (Routledge & Kegan Paul, Londres, 1981).

54. *Tractatus*, 2.01.

55. *Tractatus*, 2.0232.

56. *Tagebücher. Schriften*, tomo I, p. 141. Cfr. ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 29.

57. Cfr. *Tractatus*, 2.02.

58. Cfr. *Tractatus*, 2.027, 2.0271.

59. "Sólo la proposición tiene sentido (*Sinn*); sólo en el contexto de la proposición tiene el nombre significado (*Bedeutung*)". *Tractatus*, 3.3.

es una doctrina, sino un reflejo del mundo" y añade que "la lógica es trascendental" [60], cabe interpretarlo, sin forzar demasiado los respectivos contextos, en el sentido de que lo que Kant pretendía realizar con la *Deducción trascendental,* lo intenta Wittgenstein por medio del análisis lógico del lenguaje [61].

Uno de los resultados esenciales de la *Deducción trascendental* era la tesis limitadora del uso gnoseológicamente correcto de las categorías: un uso que ha de ser empírico, no trascendental. Pues bien, el empeño de señalar límites al pensamiento se propone —desde su Prólogo— como una de las tareas capitales del *Tractatus*; pero, al plantear ese programa, queda igualmente claro el alcance hipercrítico y el sesgo lingüístico de la nueva empresa: "Este libro quiere trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos; porque, para trazar un límite al pensamiento, tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados del límite (tendríamos, por consiguiente, que poder pensar lo que no se deja pensar). Este límite, por lo tanto, sólo puede ser trazado en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sinsentido" [62].

Kant mantenía que sólo proporcionan auténtico conocimiento los juicios del entendimiento que son *esquematizables,* es decir, referibles —a través de modelos temporales de construcción de la objetividad— a una experiencia empírica. Mientras que Wittgenstein defiende que el pensamiento no se puede controlar y delimitar si no se considera plasmado indisolublemente en un lenguaje con sentido determinado; es decir, en aquel lenguaje que es susceptible de un análisis completo y sólo uno [63]. El límite viene ahora dado por lo que, en general, puede decirse; aunque hay también lo que

60. "Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt. Die Logik ist transzendental". *Tractatus,* 6.13. Cfr. sobre este tema: GARRIDO, M., *La lógica del mundo.* En *Sobre el Tractatus logico-philosophicus.* "Teorema" (número monográfico), Valencia, 1973, pp. 139-152.

61. Cfr. STENIUS, *op. cit.,* p. 218.

62. *Tractatus.* Vorwort, ed. cit., p. 9. Sobre la importante diferencia que en el *Tractatus* existe entre *unsinnig* y *sinnlos,* cfr. BLACK, M., *A Companion to Wittgenstein's Tractatus.* Cambridge University Press, Cambridge, 1971, pp. 380-381.

63. Cfr. *Tractatus,* 3.25.

se puede *mostrar* (*zeigen*) y no *decir* (*sagen*), semejante a aquello que, para Kant, se podía *pensar* (*denken*), pero no *conocer* (*erkennen*). "Lo que se *puede* mostrar no *puede* decirse" [64]. Como ha señalado Vicente Arregui, "al decir unas cosas, se muestran otras. Mostrar es, quizás, lo que se hace al decir. Si esto es así, lo que se muestra no se puede decir porque se muestra en el decir. De entrada, cabría decir que lo que se muestra en el decir es la condición de posibilidad del decir mismo. Las condiciones de posibilidad del decir no pueden ser dichas" [65].

Según indica Apel, el límite entre aquello que según Kant es accesible a la razón teórica y aquello que constituye la apariencia trascendental surgida del uso ilegítimo de la razón, ese límite intenta establecerlo Wittgenstein por medio de la distinción lógico-lingüística entre sentido y sinsentido, entre aquello que se puede decir y aquello que sólo se muestra. Tal sería, en comparación con el criterio gnoseológico kantiano, el criterio wittgensteiniano de sentido [66].

Por lo tanto, la filosofía se presenta —en una versión radicalizada del análisis trascendental— como la aclaración lógica del pensamiento a través del lenguaje. No es una doctrina acerca de las cosas, sino una actividad crítica consistente en dilucidar las condiciones del pensar, que vienen dadas por las exigencias lógicas del hablar con sentido. De manera que el resultado de la filosofía no es un conjunto de tesis o "proposiciones filosóficas", sino el continuo clarificarse de las proposiciones. Esta es —concluye Wittgenstein— la *obra filosófica:* "esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos" [67]. La filosofía "debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable. Debe delimitar lo impensable desde dentro de lo pensable" [68]. Pero como lo pensable —según hemos visto— sólo se puede delimitar desde lo que puede ser dicho con sentido,

64. *Tractatus,* 4.1212. Vid. GEACH, P. T., *Saying and Showing in Frege and Wittgenstein.* "Acta Philosophica Phenica", 28, 1976.

65. VICENTE ARREGUI, J., *La naturaleza de la filosofía según Ludwig Wittgenstein.* "Anuario Filosófico", 15-1, 1982, p. 40.

66. APEL, *Transformation der Philosophie,* tomo I, p. 234.

67. *Tractatus,* 4.112.

68. *Tractatus,* 4.114.

la filosofía "significará lo indecible presentando claramente lo decible" [69].

La *Crítica* kantiana sostenía que el ámbito de lo estrictamente cognoscible se circunscribe al *mundus sensibilis,* el cual —a su vez— se define y delimita por retroferencia a la receptividad sensible: es lo que puede ser dado a la sensibilidad. El nuevo giro radicalizador del "lingüismo trascendental" se patentiza al mantener Wittgenstein que "*los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo" [70]. Y esto es así porque "la lógica *precede* a toda experiencia" [71]: "la lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites" [72].

La esencia de esta renovada tesis limitadora viene dada por su carácter lógico-trascendental: no se trata de un mero empirismo ni de un solipsismo simple. Esto se aprecia sobre todo al examinar la función posibilitante del pensamiento —y, por tanto, del lenguaje: "no podemos (...) *decir* lo que no podemos pensar" [73]— propuesta en el *Tractatus.* Sobre la base de que "la figura lógica de los hechos es el pensamiento" [74], se sostiene netamente que "*el pensamiento contiene la posibilidad de la situación que en él se piensa. Lo que es pensable es también posible*" [75]. La secuencia "lógica" para alcanzar esta tesis podría esquematizarse aproximadamente así:

69. *Tractatus,* 4.115. "A lo indecible lo denomina Wittgenstein también lo trascendental. Es lo que se muestra al decir lo decible. Por lo demás, Hegel afirmaba lo mismo que Wittgenstein, que los enunciados no son capaces de expresar la experiencia que hacemos sobre la experiencia —lo especulativo, en palabras de Hegel; 'lo más alto', en términos de Wittgenstein. Si Hegel considera que lo especulativo es igualmente decible es porque considera que el lenguaje es más que el conjunto de todos los enunciados elementales. Wittgenstein, por el contrario, considera sinsentido todo lenguaje reflexivo. Pero considera necesario este sinsentido para *ver* el mundo correctamente". SPAEMANN, R., *Mística e Ilustración.* "Concilium", 85, 1973, p. 253.

70. "*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt", *Tractatus,* 5.6.

71. *Tractatus,* 5.552.

72. *Tractatus,* 5.61.

73. *Ibid.*

74. *Tractatus,* 3.

75. "Der Gedanke enthält die Möglichkeit der Sachlage, die er denkt. Was denkbar ist, ist auch möglich". *Tractatus,* 3.02.

"La lógica trata de toda posibilidad y todas las posibilidades son sus hechos". Los últimos elementos a los que el análisis llega, los objetos o cosas, sólo son pensables en el contexto de esa posibilidad: "lo mismo que no nos es posible pensar objetos espaciales fuera del espacio y objetos temporales fuera del tiempo, así no podemos pensar *ningún* objeto fuera de la posibilidad de su conexión con otros". Teniendo en cuenta que el estado de cosas es una combinación de objetos, resulta que "si yo puedo pensar el objeto en la conexión del estado de cosas, no puedo, sin embargo, pensarlo fuera de la *posibilidad* de esa conexión" [76]. La cercanía a Kant se refleja incluso en la semejanza del argumento: "Cada cosa está, por así decirlo, en un espacio de posibles estados de cosas. Yo puedo pensar este espacio como vacío, pero no puedo pensar la cosa sin el espacio" [77].

El recurso a la idea de *forma lógica* es, también ahora, de capital importancia. En el nivel de la composición estructural de proposiciones elementales y hechos atómicos, la forma es la dimensión posibilitante, ya que "la forma del objeto es la posibilidad de entrar en los estados de cosas" [78]. "La forma es la posibilidad de la estructura" [79] y, a su vez, "la estructura del hecho consiste en las estructuras de los estados de cosas" [80], mientras que "la totalidad de los estados de cosas existentes es el mundo" [81], y el mundo es la realidad total (*die gesamte Wirklichkeit*) [82].

Como es bien sabido, la ontología lingüística del *Tractatus* presenta como elemento capital el concepto de *Bild* (figura, *picture*), cuya función es representar (*vorstellen*) los hechos en el espacio lógico [83]. Las figuras, modelos de la realidad [84], son las proposiciones con sentido, en las que el pensamiento se expresa de modo sensiblemente perceptible [85], en las que se presenta —a través del

76. *Tractatus*, 2.0121.
77. *Tractatus*, 2.013.
78. *Tractatus*, 2.0141.
79. *Tractatus*, 2.033.
80. *Tractatus*, 2.034.
81. *Tractatus*, 2.04.
82. *Tractatus*, 2.063.
83. Cfr. *Tractatus*, 2.11.
84. Cfr. *Tractatus*, 2.12.
85. Cfr. *Tractatus*, 3.1.

signo proposicional— en el mundo. Por lo tanto, la figura es un hecho [86]; pero se trata de un hecho del todo peculiar, que ha de ser pensado, aplicado a la realidad fáctica para representarla; así proyectada, sus elementos *corresponden* (*entsprechen*) a los objetos [87], de manera que los elementos de la figura *están por* (*vertreten*) los objetos, los representan [88].

Pues bien, la dimensión trascendental que hace posible esta correspondencia de la figura lingüística con los hechos reales es justamente la *forma lógica de la figuración*. En efecto, "que los elementos de la figura estén combinados unos respecto de otros de un modo determinado, representa (*stellt vor*) que las cosas están combinadas también unas respecto de otras. A esta conexión de los elementos de la figura se llama su estructura y a la posibilidad (*Möglichkeit*) de esta estructura su forma de figuración" [89]. Por lo tanto, "la forma de la figuración (*die Form der Abbildung*) es la posibilidad de que las cosas se combinen entre sí como los elementos de la figura" [90]. De esta suerte, la figura alcanza la realidad, la mide, queda ligada a ella [91].

Entre la figuración lingüística y la realidad mundana hay —tiene que haber— un isomorfismo. Para ilustrarlo, Wittgenstein recurre a una comparación, ya muy conocida: "El disco gramofónico, el pensamiento musical, las ondas sonoras, están todos, unos respecto de otros, en aquella interna relación figurativa que se mantiene entre lenguaje y mundo. *A todo esto es común la estructura lógica*" [92]. Son, en cierto sentido, la misma cosa. "La íntima semejanza entre estas cosas, aparentemente tan distintas, consiste en que hay una regla general mediante la cual el músico es capaz de leer la sinfonía en la partitura y por la cual se puede reconstruir la sinfonía grabándola en un disco gramofónico, y de este modo, por medio de la regla primera, llegar de nuevo a la partitura. Tal regla es la ley de la proyección que proyecta la sinfonía

86. "Das Bild ist eine Tatsache", *Tractatus*, 2.141.
87. Cfr. *Tractatus*, 2.13.
88. Cfr. *Tractatus*, 2.131.
89. *Tractatus*, 2.15.
90. *Tractatus*, 2.151.
91. Cfr. *Tractatus*, 2.1511, 2.1512.
92. *Tractatus*, 4.014. El subrayado es mío.

en el lenguaje de la notación musical. Es la regla de la traducción del lenguaje de la notación musical al lenguaje del disco" [93]. Para aplicar el ejemplo al lenguaje en general y comprender la esencia de la proposición (*das Wesen des Satzes*), se podría evocar el caso de la escritura jeroglífica, que figura los hechos que describe; pues bien, la escritura alfabética y la lengua articulada no pierden lo esencial de la figuración, que consiste —accidentalidades gramaticales e idiomáticas aparte— en expresar un sentido determinado, que es común a todos los símbolos que figuran lo mismo [94].

En la *Deducción trascendental* kantiana se "demuestra" que las formas *a priori* de la subjetividad trascendental son las formas de los objetos en cuanto tales. En el análisis wittgensteiniano —que ya no puede ser una deducción *stricto sensu*— se "muestra" que la forma lógica es la forma de la realidad [95]. Por lo tanto, "la figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de la figuración" [96]. Es la forma lógica la que hace posible que un hecho —el signo proposicional— sea una figura, una proposición con sentido, porque es lo idéntico en la figura y en lo figurado— en el lenguaje y en el mundo—, para que aquélla pueda figurar *completamente* a éste [97].

La forma lógica posibilita, por lo tanto, que la figura represente un estado de cosas posible en el espacio lógico. Por medio de la forma de figuración, la figura representa siempre su sentido; precisamente por tener sentido, la figura puede ser verdadera o falsa: su sentido puede estar en acuerdo o en desacuerdo con la realidad. Para conocer si es verdadera o falsa, debemos compararla con la realidad: no hay figuras verdaderas *a priori* [98]. La teoría clásica de la verdad como *adecuación* se repone aquí, en una versión más simple y tosca, en la que se ha eliminado drásticamente la dimensión reflexiva: la reflexión veritativa necesariamente pre-

93. *Tractatus*, 4.0141.

94. Cfr. *Tractatus*, 4.016, 3.34, 3.3341.

95. "(...) die logische Form, das ist, die Form der Wirklichkeit". *Tractatus*, 2.18.

96. *Tractatus*, 2.2.

97. Cfr. *Tractatus*, 2.16, 2.161, 2.17, 3.14.

98. Cfr. *Tractatus*, 2.202, 2.22, 2.221, 2.222, 2.223, 2.225. Vid. VICENTE ARREGUI, J., *Sentido y verdad en el "Tractatus" de Wittgenstein*. "Anuario Filosófico", 15-2, 1982, pp. 159-174.

sente en todo juicio verdadero, según la doctrina clásica. Queda aún —como trasunto del kantismo— el recurso a una forma objetivante, a la que todavía se intenta adscribir un carácter trascendental, aunque apenas reste ya fundamento para lograrlo.

Tras este proceso de análisis lógico —una "deducción trascendental" transformada en análisis lógico-lingüístico— puede establecerse que el propio "pensamiento es la proposición con sentido" [99], y que "la totalidad de las proposiciones es el lenguaje" [100], como estructura posibilitante del mundo en su totalidad. Pero, llegados a este punto, resulta ya inevitable hacer la pregunta que nos rondaba desde hace tiempo: ¿es posible una filosofía trascendental así planteada?

Stegmüller señala que Wittgenstein, como Kant, pretende señalar los límites del teorizar con sentido, las fronteras de la razón teórica. Se trata de una variación de la filosofía trascendental. Pero el "idealismo trascendental" de Wittgenstein es, ciertamente, más radical que el de Kant (hasta el punto de que su propia crispación empieza a tornarlo inviable). En el *Tractatus* —según veíamos— se considera que toda lógica es trascendental, con lo que desaparece la distinción kantiana entre *lógica formal* y *lógica trascendental* y también, por tanto, la diferenciación entre lo teóricamente posible y lo lógicamente posible (resto aún de la discriminación clásica entre posibilidad real y posibilidad lógica). Para Wittgenstein, el objeto de una posible teoría ya no es lo espaciotemporalmente representable y subsumible bajo una categoría del entendimiento, sino lo pensable, es decir, lo figurable en un lenguaje con sentido. Las investigaciones trascendentales sobre las "condiciones de posibilidad de la experiencia" adquieren así la versión de un *análisis lógico del lenguaje*. La forma de la experiencia que precede a todos los contenidos es la última estructura de la realidad, que se *muestra* en el lenguaje figurativo, pero que, a su vez, no puede ser figurada [101].

En efecto: la forma lógica es la condición de posibilidad de

99. "Der Gedanke ist der sinvolle Satz". *Tractatus*, 4.

100. *Tractatus*, 4.001.

101. STEGMÜLLER, W., *Ludwig Wittgenstein als Ontologe*. "Philosophische Rundschau", 13, 1965, p. 137.

la figuración de todos los hechos; pero, como en sí no es un hecho, ella misma no puede ser objeto de figuración. No hay figura alguna de la forma lógica de figuración. Tal como Wittgenstein ha planteado las cosas, el intento de representar la forma lógica abocaría a un regreso al infinito. Su negativa a encaminarse por esa vía es perfectamente consecuente y sumamente reveladora: "La proposición puede representar toda la realidad, pero no puede representar lo que debe tener de común con la realidad para poder representar la forma lógica" [102].

Para Wittgenstein, los hechos, con su estructura lógico-ontológica, constituyen el mundo. La lógica es trascendental porque es, inseparablemente, la lógica del lenguaje y la lógica del mundo. Pero lo que posibilita este isomorfismo no es una realidad *de facto*, sino una exigencia *de iure*, que sólo podría ser conocida en sí misma por medio de una intuición intelectual, por una especie de *intuitus originarius*, que no existe en este mundo. "Para poder representar la forma lógica, tendríamos que poder colocarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo" [103]. Y, desde luego, no podemos: sería algo así como salir fuera de la propia piel o saltar por encima de la propia sombra.

El lenguaje, según el modelo del *Tractatus*, carece de reflexividad; lo cual, por cierto, es lo que problematiza *a radice* el lenguaje del propio *Tractatus* y, en consecuencia, toda posible filosofía. Porque "las proposiciones no pueden representar la forma lógica; ésta se refleja en ellas. Lo que en el lenguaje se refleja, el lenguaje no puede representarlo. Lo que en el lenguaje *se* expresa, *nosotros* no podemos expresarlo por el lenguaje. La proposición *muestra* la forma lógica de la realidad. La exhibe" [104]. Pero no la dice.

Por lo tanto, el "sujeto trascendental" ya no podría ser el que piensa por medio de las categorías e intuye a través de las formas

102. *Tractatus*, 4.12. "It is important not to think of logical space or-form as a special kind of fact, some kind of universal cement that holds things together (...) Rather, it shows itself *in* things fitting together. We must remember that logic does not determine any fact, but only what combinations are possible". MOUNCE, *op. cit.*, pp. 18-19.

103. *Tractatus*, 4.12.

104. *Tractatus*, 4.121.

de la sensibilidad, sino que habría de ser el sujeto que entiende el lenguaje con sentido, pero del que no se puede hablar con sentido. El "entender" no posee ya ninguna dimensión subjetiva; no es ni siquiera el kantiano *Ich denke,* que debe acompañar a todas mis representaciones. La dimensión inobjetiva del conocimiento ha sido drásticamente marginada, para evitar que se dispare la tematización de lo no constatable, y para dejar libre el ámbito de lo que se muestra en sí mismo, de lo inexpresable, el campo de lo ético y lo estético (lo único que realmente importa).

¿En qué situación teórica queda, entonces, el sujeto? Wittgenstein responde a su modo: "Si yo escribiera un libro titulado *El mundo como yo lo encuentro,* yo debería referirme en él a mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc. Este sería un método para aislar al sujeto o aún mejor para mostrar que en un sentido importante no hay sujeto; precisamente sólo de él *no* se podría hablar en este libro" [105]. Y esto es así justo porque "el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo" [106].

Solamente los objetos intramundanos pueden ser objetivados, únicamente acerca de ellos puede hablarse con sentido. El sujeto en sí mismo no se puede encontrar por ninguna parte, porque se proyecta sin residuo en el mundo, a través de la forma lógica del lenguaje, que —como sabemos— es lo que el lenguaje tiene en común con el mundo. Lo paradójico del *Tractatus* estriba precisamente en que se pretende hacer filosofía trascendental a través de un elemento —el lenguaje— del que se renuncia a destacar su autónoma dimensión transmundana (el pensamiento), y que, por lo tanto, no puede cumplir la función de mediación imprescindible para la reflexión trascendental. "Se muestra aquí de forma extrema el carácter de caso límite de la filosofía trascendental wittgensteiniana del lenguaje. En cuanto que el sujeto es absolutamente idéntico con el proyecto mundano formal del lenguaje puro trascendental, cae toda reflexividad, toda retrorreferencialidad del sujeto sobre su proyecto mundano de lenguaje. Todo se comporta como si no

105. *Tractatus,* 5.631. Vid. LÓPEZ DE SANTAMARÍA, P., *El sujeto y la mente en la filosofía de Wittgenstein.* Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, 1982.

106. *Tractatus,* 5.632.

existiera en absoluto sujeto alguno. Sólo hay los hechos reales tal como son ya siempre figurados por medio del lenguaje" [107].

Se pregunta entonces Wittgenstein: "¿Dónde *en* el mundo puede observarse el sujeto metafísico? Tú dices que aquí ocurre exactamente como en el ojo y el campo de visión; pero tú *no* ves realmente el ojo. Y nada en el campo de visión permite concluir que es visto por un ojo" [108]. Como comenta Apel, "con ello hemos descubierto la verdadera razón de por qué, para la filosofía trascendental del primer Wittgenstein, no puede darse ningún discurso con sentido del lenguaje sobre sí mismo y sobre su relación con el mundo (...). El lenguaje solamente figura estados de cosas permanentes, pero al mismo tiempo no ofrece también en la representación del mundo la relación del hombre consigo mismo, es decir, con sus posibilidades existenciales, ni por tanto la índole de su proyecto del mundo" [109]. Wittgenstein lo dice por modo de aforismo: "Mundo y vida son uno" [110].

Resulta, al cabo, que no es posible una investigación científica (trascendental) acerca de las condiciones de posibilidad del hablar con sentido, si éste se reduce a la figuración de estados de cosas intramundanas. Tal investigación no es una teoría; sólo cabe entenderla como una actividad [111], cuyo resultado consiste en superarse a sí misma, para dar lugar a "la justa visión del mundo" [112].

La filosofía trascendental, como actividad crítica, se autolimita al *pasar* de una dimensión estrictamente trascendental —el pensamiento— a una dimensión cuasitrascendental —el lenguaje—; y se autodisuelve cuando la dimensión cuasitrascendental se convierte en pseudotrascendental, al excluir del hablar con sentido toda instancia reflexiva, o —lo que es lo mismo— toda posible autonomía del pensamiento con respecto a su expresión proposicional. No es viable una filosofía trascendental que pretenda ser, a la vez, un representacionismo y un lingüismo radicalizado.

107. APEL, *Transformation der Philosophie*, tomo I, p. 242.
108. *Tractatus*, 5.633.
109. APEL, ibid.
110. "Die Welt und das Leben sind Eins". *Tractatus*, 5.621.
111. Cfr. *Tractatus*, 4.112.
112. Cfr. *Tractatus*, 6.54.

Así las cosas, caben tres posibles "salidas" o, mejor, actitudes: 1.ª, la pura y simple declaración del *final de la filosofía*; 2.ª, el intento de proseguir la secuencia de la filosofía trascendental desde una nueva instancia, aún más radical; 3.ª, la reposición de una ontología realista, como resultado de la autoneutralización de la crítica.

Acerca de la primera posibilidad, cabría decir que no es tan "pura y simple", sino que está repleta de paradojas. El propio *Tractatus* sería su más notoria expresión. Las frases que componen el libro carecen —según él— de sentido, ya que no figuran hechos del mundo, sino que pretenden decir algo acerca de la sintaxis lógica del lenguaje. Aunque quizá logren su verdadero objetivo, que consistirá en *mostrar*, no en *decir*: en mostrar lo que no se puede decir. Incide aquí la indudable dimensión ética del *Tractatus* que —desde la publicación de la obra de Engelmann [113]— ha sido destacada por tantos comentaristas y que, por lo demás, es también claramente susceptible de ser parangonada con la doctrina kantiana acerca de la primacía de la razón práctica. Pero, en definitiva, la filosofía poco tiene que decir acerca de la posibilidad que contempla su propio final, como terminación o acabamiento: no puede permanecer en ella; tiene que rechazarla sin más, porque el primer "deber" de la filosofía es afirmarse a sí misma.

De la tercera posibilidad —cuya significación se esclarecerá tras el examen de la segunda— me ocuparé en los dos apartados siguientes (3 y 4) y, a decir verdad, en el resto del libro. Adelanto ahora tan sólo que es el camino seguido por buena parte de la analítica más reciente y que —además de ser un interesante exponente de la autorrectificación de la filosofía trascendental— está ligada al redescubrimiento de Frege como iniciador de la semántica filosófica contemporánea.

Paso, por tanto, a explorar brevemente la segunda posibilidad, que se desarrolla en conexión con la filosofía del segundo Wittgenstein.

En este tramo de la filosofía analítica, se inaugura una nueva

113. ENGELMANN, P., *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*. Blackwell, Oxford, 1967. Cfr. VICENTE ARREGUI, *La naturaleza de la filosofía según Ludwig Wittgenstein*, pp. 58-60.

actitud crítica, que pretende reintroducir una dimensión reflexiva en el lenguaje, pero no por la vía del retorno al pensamiento (menos aún, al auténtico conocimiento intelectual), sino por el camino de una consideración de las condiciones pragmáticas de los sujetos que se comunican hablando; es decir, a través de una elucidación de las condiciones de posibilidad para la comprensión del lenguaje, que son justamente las *reglas de su uso*.

Los positivistas lógicos, y —de otra manera— el propio *Tractatus*, defendían una epistemología residual que radicalizaba la orientación hacia el objeto, característica del racionalismo y de la filosofía trascendental "clásica". Seguía siendo *filosofía de la conciencia*, aunque se tratara de una conciencia sin sujeto: era un representacionismo objetivista. En cambio, esta analítica más evolucionada propone una semántica de claro sesgo funcionalista, en la que se pretende recuperar —como hiciera Heidegger respecto a la fenomenología husserliana— la dimensión subjetiva del *comprender*. En el parágrafo 560 de las *Investigaciones filosóficas* wittgensteinianas se puede encontrar el lema de esta segunda navegación: "La significación de la palabra es lo que la aclaración de la significación aclara" [114]. Si queremos entender el uso de una palabra, hemos de buscar las diversas aclaraciones posibles de su significado. La pregunta fundamental, que sustituye a la tradicional cuestión "¿qué es el ente?", podría ahora formularse así: "¿qué significa entender una frase?" [115]. La tarea de la antigua metafísica y de la moderna filosofía trascendental se encomienda a una aclaración funcional de las estructuras semánticas. La relevancia filosófica de este empeño —y, por tanto, su distinción respecto a la lingüística científica— vendrá dada por la continuidad de temas y problemas con respecto a la tradición del pensamiento occidental; por la pretensión de constituirse en una ontología transformada, que —para superar de una vez por todas el objetivismo— ya no se orienta hacia el ser real de las cosas, sino hacia el ser proposicional, que ocurre formalmente en el lenguaje. Tal evolución de

114. "Die Bedeutung des Wortes ist das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt". WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen. Schriften*, ed. cit., tomo I, 560, p. 459.

115. TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 56 y *passim*.

la filosofía analítica conduce, en efecto, a proponer explícitamente la sustitución de la ontología como teoría general de los objetos por la ontología como semántica formal, como *ontosemántica*.

En concreto, la crítica del segundo Wittgenstein a las posiciones mantenidas por él mismo en el *Tractatus*, se puede entender como un llevar hasta sus últimas consecuencias el rechazo de la filosofía de la conciencia y su sustitución por una pragmática linlingüística (no necesariamente conductista). El nuevo *paso* de la crítica es la eliminación del concepto de *representación*, que era imprescindible para el idealismo trascendental y que aún se mantenía en el lingüismo figurativo del *Tractatus*.

Esta crisis de la idea moderna de representación como "realidad mental" puede conducir —según veremos más adelante— a la ruptura con el inmanentismo característico de la filosofía trascendental, y la consiguiente reposición del realismo. Pero también puede sostenerse este rechazo sin que se registre una auténtica ruptura: se tratará, más bien, de una radicalización de la propia filosofía trascendental. Y tal es ahora el caso.

El propio Wittgenstein señaló, en el Prólogo a las *Investigaciones filosóficas* (fechado en Cambridge, enero de 1945), que esta nueva obra procedía de una relectura del *Tractatus* y de una aclaración de sus pensamientos; y que sólo quedaba iluminada sobre la base de aquel primer libro, que se había propuesto reeditar junto con las ulteriores indagaciones [116]. Se trata, otra vez, de pensar acerca de lo ya pensado. Como ha señalado Pears [117], el nuevo

116. "Vor vier Jahren aber hatte ich Veranlassung, mein erstes Buch (die "Logisch-Philosophische Abhandlung") wieder zu lesen und seine Gedanken zu erklären. Da schien mir plötzlich, dass ich jene alten Gedanken und die neuen zusammen veröffentlichen sollte: dass diese nur durch den Gegensatz und auf dem Hintergrund meiner älteren Denkweise ihre rechte Beleuchtung erhalten könnten". WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen. Schriften*, Vorwort, tomo I, p. 286.

117. PEARS, D., *Wittgenstein*. Trad. de J. Planells. Grijalbo, Barcelona, 1973, p. 151, *cfr.* pp. 135 ss. Sobre la unidad del pensamiento de Wittgenstein han insistido varios autores, entre los que cabría destacar: KENNY, A., *Wittgenstein*. Allen Lane, Londres, 1973. Como indica Mounce, no hay que suponer precipitadamente que cualquier opinión que Wittgenstein critique en las *Investigaciones* sea una opinión que mantuviera él anteriormente. Wittgenstein reconsideró, no sólo lo que había mantenido con anterioridad, sino también lo que había rechazado. Cfr. MOUNCE, *op. cit.*, p. 33.

método de Wittgenstein procede de la aplicación del resultado de su primera crítica al lenguaje de sus propios trabajos. El carácter paradójico —que roza la incoherencia— de aquellos primeros desarrollos se muestra ya a las claras: se pretendía hacer un análisis trascendental desde una concepción figurativa del lenguaje. Si los *facta* lingüísticos son a la postre sólo eso, hechos, no se puede derivar de su estudio una necesidad trascendental [118]. Si lo intentamos, el error que se produce es la falsedad primordial de la tradición filosófica: el *esencialismo*. No podemos conocer, de una vez por todas, la esencia del lenguaje, de la proposición, del pensamiento: " '*La esencia está oculta para nosotros*': ésta es la forma que ahora asume nuestro problema" [119].

El nuevo método es radicalmente antiesencialista. Prescribe el tratamiento diferenciado de ejemplos particulares, mientras que considera la generalización como una de las causas principales de las "enfermedades filosóficas", ésas que la propia filosofía —o lo que de ella queda [120]— tendrá ahora que curar. Alimentarse con un sólo tipo de ejemplos es como una dieta unilateral [121]. Es cierto —reconoce Wittgenstein— que debemos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje; pero se trata sólo de *un* orden con una meta particular, uno de los muchos posibles: no es *el* orden. Con este fin, hemos de poner continuamente de relieve distinciones que fácilmente pasamos por alto en nuestras formas habituales de hablar. Y así se puede tener la impresión de que nuestra tarea es reformar el lenguaje. Ciertamente, es posible una reforma de este tipo, con propósitos prácticos, para prevenir equívocos. Pero las confusiones y pseudoproblemas, el dogmatis-

118. Lo que hace de los signos proposicionales —que son *hechos*— auténticas proposiciones con sentido, figurativas, es su *aplicación* a la realidad. Lo cual nos remite a una *praxis*, que caía fuera del inicial procedimiento de análisis y que, en esta segunda etapa, pasa a situarse en el centro de la escena. Cfr. VICENTE ARREGUI, *Acción y sentido en Wittgenstein*, 1 p.

119. "'*Das Wesen ist uns verborgen*': das ist die Form, die unser Problem nun annimmt". *Philosophische Untersuchungen*, 92, p. 338.

120. "La materia de la que estamos tratando es uno de los herederos de la materia que solía llamarse *filosofía*". WITTGENSTEIN, L., *Das Blaue Buch. Schriften*, tomo V, p. 53.

121. *Philosophische Untersuchungen*, 593, p. 465.

mo al que es tan proclive el filosofar, no surge de este trabajo del lenguaje, sino cuando el lenguaje gira en el vacío (*wenn die Sprache leerläuft, nicht wenn sie arbeitet*) [122]. La transferencia generalizadora conduce al lenguaje a "pasarse de rosca", a suscitar problemas, en lugar de resolverlos. "Los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje se va de vacaciones" [123].

Mas el recurso al habla cotidiana, por parte de la *filosofía del lenguaje ordinario*, no se ha de entender como resultado de una enemiga a la lógica o, en general, al lenguaje formalizado —que no acontece de hecho en los representantes del nuevo análisis [124]— sino como una prevención contra un lenguaje montado en el aire de una homogeneidad sintáctica que realmente no existe [125]. No existe el *espacio lógico* uniforme que se propugnaba en el *Tractatus*; no hay tal unitaria condición de posibilidad.

En la filosofía especulativa, el pensamiento y el lenguaje se rodean de un halo solemne y misterioso. Su supuesta esencia —la lógica— pretende representar *un* orden: precisamente *el* orden *a priori* del mundo, *el* orden de las posibilidades, que tiene que ser común al pensamiento y al lenguaje. Pero ese orden —dice Wittgenstein— habría de ser, según parece, completamente simple, anterior a toda experiencia; tiene que cruzar toda experiencia, y no se debe permitir que le afecte ninguna sombra empírica, ninguna incertidumbre; es como un cristal purísimo. Ese pensamiento aislado —que ni siquiera se reconoce que es abstracto— pretende

122. *Philosophische Untersuchungen*, 132, pp. 345-346; cfr. 131, p. 345.

123. "Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache feiert". *Philosophische Untersuchungen*, 38, p. 309.

124. "On dit souvent que ces philosophes ont un respect exageré pour l'usage, une superstition des idiomes consacrés, et des conventions du langage. Cette critique repose sur un malentendu. Ils n'étudient si soigneusement le langage usuel que parce qu'il croient y trouver un indice precieux des fonctions des concepts de la pensée non-technique, et parce qu'ils croient que les principaux problèmes de la philosophie se posent au sujet de ses concepts". URMSON, *Histoire de l'analyse*, p. 18.

125. "Living, linguistic beings have an enormous diversity of functions, only some of which can be reproduced by the computer-like machines which the constructionist can build". STRAWSON, P. F., *Analysis, Science and Metaphysics*. En *The linguistic Turn*. Ed. RORTY, R., The University of Chicago Press, 1968, pp. 376.

acceder a lo más profundo y esencial, alcanzando un *super*-orden de *super*-conceptos, expresados en palabras tales como "lenguaje", "experiencia", "mundo", cuyo uso —si alguno tienen— es en realidad tan modesto como el de las palabras "mesa", "lámpara" o "puerta" [126].

Las *aporías de la reflexión imposible* —por hablar así— tampoco se resuelven con el recurso a sucesivos *metalenguajes*, en los que aparecerían de nuevo cada vez las mismas dificultades, con el agravante de la creciente desconexión respecto a los casos y cosas reales. (El intento de aclaración del lenguaje por el sólo medio del lenguaje desemboca en la circularidad).

En lugar de topar con ese factor común, lógico y ontológico, nos encontramos con que las reglas *sintácticas*, supuestamente universales, se diversifican en función de su contenido semántico y, sobre todo, de sus condiciones *pragmáticas* de posibilidad, es decir, de su estrecha conexión con los hablantes y las concretas situaciones de habla. La rígida línea de demarcación exterior, propuesta en el *Tractatus*, se difumina ahora, para dejar paso al establecimiento funcional de limitaciones mutuas entre los diversos modos de usar el lenguaje. El campo significativo se abre y se puebla de una red de trazos internos [127]. Hemos de romper radicalmente —aconseja Wittgenstein— con la idea de que el lenguaje funciona siempre de una sola manera, que sirve siempre al mismo fin: transmitir pensamientos —que pueden ser, indistintamente, pensamientos sobre casas, dolores, el bien y el mal, o lo que se quiera [128].

Ya no hay un sólo modelo lingüístico, sino una pluralidad de "juegos del lenguaje" (*Sprachspiele*). "Cuando los filósofos usan una palabra —'conocimiento', 'ser', 'objeto', 'yo', 'proposición', 'nombre'— e intentan comprender la *esencia* de la cosa, hay que preguntarse siempre: esta palabra ¿se usa realmente de esa manera en el juego lingüístico que es su casa original? Lo que hacemos *nosotros* es reconducir las palabras desde su uso metafísico a su uso diario" [129].

La expresión "*Sprachspiel*" destaca precisamente que el hablar

126. *Philosophische Untersuchungen*, 97, p. 339.
127. Cfr. PEARS, *op. cit.*, p. 140.
128. *Philosophische Untersuchungen*, 304, pp. 405-406.
129. *Philosophische Untersuchungen*, 116, p. 343.

es parte de una actividad o de una *forma de vida* (*Lebensform*), que trasciende al conocimiento y al propio lenguaje, y que se diversifica en épocas y en culturas. Como ejemplo de juegos lingüísticos Wittgenstein propone en un momento dado los siguientes: "Ordenar y actuar por órdenes —construir un objeto a partir de una descripción (un dibujo) —informar de un acontecimiento. —Establecer una hipótesis y probarla. —Presentar los resultados de un experimento por medio de tablas y diagramas. —Inventar un cuento; y leerlo. —Representar teatro. —Cantar estribillos jocosos. —Resolver acertijos. —Bromear; contar un chiste. —Resolver un problema de aritmética aplicada. —Traducir de un idioma a otro. —Preguntar, agradecer, maldecir, saludar, rezar". El irónico párrafo con el que se cierra esta enumeración no tiene desperdicio: "Es interesante comparar la multiplicidad de los instrumentos del lenguaje y sus formas de utilización (*Verwendungsweisen*), la multiplicidad de los tipos de palabras y de proposiciones, con lo que el lógico ha dicho acerca de la estructura del lenguaje (y también el autor del *Tractatus logico-philosophicus*)" [130].

Sin embargo, las *Investigaciones filosóficas* son decididamente antipsicologistas. Wittgenstein mantiene —y argumenta a favor de esta tesis con notable agudeza— que los *conceptos* no pueden identificarse con *imágenes* u *objetos* mentales [131]. El *entender* —como el querer, el creer, el sentir dolor...— no es un acontecimiento psíquico, que pudiera estudiarse de modo análogo a un acontecimiento físico [132]. No puede adscribirse a una especie de "pequeña cosa" mental, sino que es una situación o *estado* del hombre entero [133].

Aunque no psicologista, ni egocéntrico [134], el nuevo giro es netamente antropocéntrico: responde a una necesidad de vitalizar los *a priori* lógico-lingüísticos y acercarlos a las situaciones concretas. Ya he señalado que un movimiento semejante se registra

130. *Philosophische Untersuchungen*, 23, pp. 300-301.

131. Cfr. PUTNAM, *Mind Language and Reality*, pp. 3-7.

132. Cfr. *Philosophische Untersuchungen*, 571, pp. 460-461.

133. Cfr. INCIARTE, *Metafísica y cosificación*, "Anuario Filosófico", 10-1, 1977.

134. Cfr. GARCÍA SUÁREZ, A., *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Tecnos, Madrid, 1976.

en el *paso* de la fenomenología trascendental a la hermenéutica existenciaria. A la larga, ambos procesos pueden conducir —y han llevado de hecho— a la superación del mediatismo de las filosofías de la conciencia. Pero, de entrada, en los dos casos se trata de una radicalización de la crítica, en el seno de un despliegue de la reflexión trascendental próximo a alcanzar su último grado de saturación y, por lo tanto, de autoeliminación.

Por lo que concierne a Wittgenstein, Apel sugiere que la interpretación pragmática del lenguaje, como condición de posibilidad y de validez, supone, en cierta medida, la sustitución de la filosofía kantiana de la conciencia por un convencionalismo trascendental[135]: la teoría de los *Sprachspiele* adquiere en el último Wittgenstein un valor trascendental[136]. Pero Apel también quiere deducir de aquí que el filósofo que habla acerca de todos los juegos lingüísticos presupone un *Sprachspiel* trascendental (posibilidad rechazada por Wittgenstein), como condición de posibilidad del entendimiento entre todos los hombres, como *a priori* de una comunidad de diálogo libre de manipulaciones y superadora de diferencias.

Este último empeño implica una nueva dimensión de carácter sociológico y universalista, que cae fuera de las preocupaciones de los analíticos[137] y se inscribe, más bien, en el ámbito de una hermenéutica que incluye la dialéctica.

Este intento —como el de Habermas[138]— no carece de inte-

135. Apel está influido en este punto por el convencionalismo pragmático de Peirce, que —a su vez— se inspira directamente en Kant. Cfr. PEIRCE, Ch. S., *Collected Papers*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1965. "This philosophy of communication and interaction may lead to a thorough transformation of the idea of *ego cogito* as transcendental foundation of theoretical philosophy as well as of practical philosophy, and thus, in my opinion, the transcendental conception of *Language-Communication* should be considered as the most important aspect of the supposed revolution of the idea of *First Philosophy* in terms of Language philosophy". APEL, *The Transcendental conception of Language-Communication and the Idea of First Philosophy*, pp. 33-34.

136. APEL, *Transformation der Philosophie*, tomo II, pp. 161-163.

137. Podría confrontarse en cambio —y así se ha hecho frecuentemente— con el *racionalismo crítico* de Popper y Albert.

138. La *Pragmática* se presenta como una nueva disciplina que pretende superar las estrecheces de una filosofía analítica orientada exclusiva-

rés, en cuanto que el análisis lingüístico al uso adolece de un concepto excesivamente angosto del *comprender* y no puede dar una respuesta cumplida a problemas planteados desde una perspectiva más amplia, como es —por ejemplo— la crítica de las ideologías. Sólo que, si se busca dilatar su alcance por la vía de un complemento dialéctico, el análisis pierde su carácter específico y renuncia a conseguir un rigor que la dialéctica no puede ofrecer. Es oportuno señalar, con Inciarte, que "mientras que se vuelva cada vez más fructífera la comunicación entre la filosofía lingüística y la aristotélica, el contacto entre la filosofía analítica, empeñada en consolidar los fundamentos lingüísticos, y la filosofía dialéctica, que vive peligrosamente en el último piso, es apenas posible [139].

El cotejo con la ontología aristotélica es, efectivamente, más directo. El intento de probar que toda conciencia intencional es proposicional aporta al programa analítico de basarlo todo en la teoría de la proposición un valor histórico adicional, en la medida en que pretende remitir a la comprensión de las proposiciones, tanto la cuestión del ente en cuanto tal, como la cuestión de la conciencia, versión transformada del problema del ser. Lo que la filosofía analítica evolucionada reprocha a ambos planteamientos es su esencial orientación objetivista, basada en una insostenible postulación de la representación intelectual.

El citado libro de Ernst Tugendhadt [140] ofrece un ambicioso

mente hacia la comprensión de frases. Para Habermas, en concreto, la Pragmática universal (*Universalpragmatik*) tiene el cometido de identificar y construir las *condiciones* universales de un *posible* acuerdo entre los hombres; trata de los presupuestos generales de un obrar encaminado al entendimiento social, para asegurar una comunicación libre de todo dominio. Cfr. HABERMAS, J., *Was heisst Universalpragmatik?* En *Sprachpragmatik und Philosophie*. Ed. APEL, K. O., Suhrkamp, Frankfurt, 1976, pp. 174-272. Una interesante confrontación con Habermas, desde el punto de vista de la filosofía política, se encuentra en SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*. Eunsa, Pamplona, 1979. Cfr. también: LLANO, A., y otros, *Etica y política en la sociedad democrática*. Espasa-Calpe, Madrid, 1981.

139. INCIARTE, F., *Metafísica y cosificación*, p. 155; cfr. pp. 132-133.

140. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, ed. cit. (en los párrafos que siguen me hago eco de algunas ideas de este autor). La "Pragmática universal" también mantiene que "el problema del lenguaje ha sustituido al problema tradicional de la conciencia". HABERMAS, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. "Philosophische Rundschau",

proyecto de dilucidar este carácter diferencial de la filosofía analítica como *semántica formal*. Considera que las perspectivas de la filosofía tradicional son asumidas, transformadas y ampliadas por el análisis lingüístico. El lugar de la cuestión ontológica acerca del ser y del no-ser, lo ocupa ahora la aclaración del sentido de la afirmación y la negación. La referencia a objetos —tal como la plantea la metafísica clásica y, de otro modo, la filosofía trascendental— es insuficiente para dar cuenta de la comprensión de frases. Los signos lingüísticos no "están por" objetos, no "suponen por" ellos: sólo en su uso proposicional se constituye la razón. La *semántica formal* es la única ontología rigurosa.

El estudio de las relaciones entre ontología clásica, filosofía trascendental y filosofía analítica, constituye la más valiosa —aunque no por ello menos discutible— aportación de Tugendhat. Según él, la filosofía moderna orientada hacia la conciencia y la filosofía analítica pueden entenderse inicialmente como una ampliación crítica de la ontología. Bajo este punto de vista, la relación con la metafísica tradicional es análoga en la filosofía de la conciencia y en el análisis lingüístico. En ambos casos, el nuevo planteamiento implica una oposición a la teoría del ente en cuanto tal. Y en ambos casos, tal oposición se realiza desde una reflexión, que en la filosofía trascendental se constituye como una reflexión sobre la representación intelectual de los objetos de experiencia, y en la ontosemántica como una reflexión sobre proposiciones en las que se habla sobre objetos (sin pretender representarlos).

La filosofía de la conciencia y la analítica aparecen, pues, en un segundo momento, como empresas en competencia, cada una de las cuales pretende abarcar a la otra: por una parte, toda conciencia de un objeto es siempre un miembro de la comprensión de una proposición, no puede ocurrir fuera de ella; por otra, la filosofía de la conciencia —en sus versiones actuales— reivindica que la comprensión de proposiciones es sólo una modalidad, entre otras, de la conciencia.

La filosofía analítica evolucionada pretende superar esta con-

Beiheft, 5. Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, p. 124. Cfr. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Frankfurt, 1981, tomo I, pp. 28, 518 y 532.

frontación por la vía de asimilar la filosofía trascendental a la metafísica tradicional, asegurando así su propia especificidad y su superioridad sobre ambos modelos: la posición filosófico-trascendental permanecería todavía dependiente del planteamiento básico de la ontología clásica, en cuanto que sigue ligada al objeto como noción central.

Es cierto —concederían estos analíticos— que el *giro trascendental* procede a una ampliación del ámbito temático de la teoría del ente en cuanto ente, por medio de la reflexión sobre una conciencia no objetivable, es decir, sobre la conciencia como función activa. En este sentido, la conciencia trascendental no es conciencia de un objeto, sino de una acción. Para Kant, los objetos del conocimiento científico —en cuanto que éste nos ofrece una representación fiable de la naturaleza y una conexión necesaria de los acontecimientos empíricos— no están sin más *dados*, sino que tienen que ser *construidos*. "La experiencia es así —señala Kambartel— una *tarea* de la razón, la cual tiene que ser realizada en servicio de la autonomía del pensar humano. El predicado "posible" puede ser aplicado de la misma manera que en el caso de una tarea. Es decir, que puede preguntarse *si es posible* y *cómo es posible* la solución de esta tarea" [141]. Ya hemos aludido al núcleo de la respuesta kantiana: la experiencia es, en último término, *posible* por las *funciones* puras del pensar. Estos *proyectos* de construcción de los objetos no son, en sí mismos, objetivos: son objetivantes; pero, en esta medida, resultan ellos mismos objetivados al objetivar.

A pesar de haber utilizado inicialmente los modos de juzgar como hilo conductor de la deducción "metafísica" de las categorías, Kant no continúa orientándose hacia las proposiciones, sino que permanece en la postura objetivista (supuestamente) tradicional. La conciencia se relaciona —al cabo— con objetos, precisamente en cuanto que los *representa*. Pues bien, la crítica lingüístico-analítica se pregunta si la idea de una referencia pre-lingüística a objetos —sobre la cual pudiera reflexionarse— no es sencillamente un fantasma. Es decir, si, además de mantener que no

141. KAMBARTEL, F., *Experiencia y estructura*. Sur. Buenos Aires, 1972, p. 107.

hay intuición intelectual, no habrá que afirmar que tampoco hay eso que se llamaba "representación intelectual".

Para la filosofía analítica radicalizada, no hay, en efecto, tal representación: no existe un pensamiento de objetos independiente de la expresión lingüística. A la pregunta fundamental de la filosofía analítica —"¿qué significa entender una proposición?"— no se puede contestar con el recurso a la captación de unas configuraciones esenciales —ni *a priori* ni, por supuesto, *a posteriori*— representadas por conceptos que la proposición sintetizaría ulteriormente. Si acudimos a buscar esa presunta entidad intermedia, *nada* encontramos [142]. Nada hay en el sujeto que *esté por* el objeto. No hay *cosas* tales como imágenes mentales, sentimientos o decisiones; lo que hay es la persona que conoce, siente o decide: situaciones, disposiciones, actitudes... conductas que se comprenden al entender el lenguaje, el cual —más que expresarlas— las constituye. Y, por lo tanto, "entender un lenguaje significa dominar una técnica" [143].

Todos los problemas relativos al comprender se remiten a los que plantea el entender proposiciones; y éstos, al uso del lenguaje. No es necesario —ni posible— acudir a un previo saber del significado de los conceptos, supuestamente representativos de las esencias de las cosas (como en la ontología tradicional) o constituyentes de la objetividad de los objetos (como en la filosofía trascendental kantiana). ¿Qué podría significar ese saber que fundamentara la comprensión del uso del lenguaje?

Wittgenstein trata de mostrar —partiendo de ejemplos aritméticos elementales— que la comprensión del uso de un sistema lingüístico (un determinado *Sprachspiel*) no puede fundamentarse en

142. Cfr. *Philosophische Untersuchungen*, 304-306, pp. 405-406 y *passim*.

143. "Einen Satz verstehen, heisst, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heisst, eine Technik beherrschen". *Philosophische Untersuchungen*, 199, p. 381. La postura de los analistas que se suelen encuadrar en la Escuela de Oxford es más matizada: "The actual use of linguistic expressions remains his sole and essential point of contact with the reality; for this is the only point from which the actual mode of operations of concepts can be observed. If he severs this vital connection, all his ingenuity and imagination will not save him from lapses into the arid or the absurd". STRAWSON, *Analysis, Science and Metaphysics*, ed. cit., p. 320.

una autónoma vivencia de *saber*. La comprensión del uso es inmanente al propio uso. Porque, ¿qué significa que, en un momento dado, alguien pase a saber algo que no sabía, es decir, a *saber más*? "Si él, de repente, supiera algo más, entendiera el sistema, entonces tendría una vivencia especial —que él podría describir si se le preguntara: "¿Qué pasó, cómo fue, cuando tú comprendiste súbitamente el sistema?" (...) —pero lo que justificaría en este caso que él entiende, que él sabe más, serían las circunstancias bajo las que tuvo esta vivencia" [144].

Esta analítica radicalizada puede admitir una representación sensible, imaginativa, pero no es capaz de entender qué podría significar una representación intelectual que *esté por* objetos. La idea de una figuración no sensible es en realidad una quimera [145], que pretende transferir a la conciencia un modelo óptico. Y este modelo es —según tal interpretación— el imperante en la filosofía occidental desde sus comienzos hasta Husserl.

La situación, al parecer, sería de este tenor: el filósofo se sienta ante su pupitre y piensa acerca del mundo, es decir, acerca de los objetos que hay encima de la mesa (libros, papeles, lapiceros), de los que puede contemplar a través de la ventana (autobuses, árboles, casas), o de los que consigue recordar o imaginarse; de todos ellos tiene sólo una *representación sensible* (la única posible), pero tiende a considerar —seducido por un afán incontrolado de *saber*— que su naturaleza más profunda se le ofrece en una presunta *representación intelectual;* continúa, entonces, sentado en su escritorio y cree que piensa en esos objetos suprasensiblemente representados, que los comprende y los relaciona entre sí según leyes esenciales, cuando en realidad sólo está usando palabras en proposiciones que —en el mejor de los casos— conseguirá transmitir a sus colegas y alumnos, si es que éstos dominan la técnica necesaria para entender tan peculiar juego lingüístico (aunque el filósofo asumirá que la comunicación es posible porque, por medio de palabras, se pueden transmitir o suscitar en otros las mismas representaciones intelectuales).

144. *Philosophische Untersuchungen*, 155, p. 358; cfr. KAMBARTEL, *op. cit.*, pp. 202-203.

145. TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 87.

El saldo filosóficamente negativo de esta crítica es patente. Al negar la realidad de la conceptuación o "simple aprehensión", se disuelve el núcleo del conocimiento intelectual. Con el propósito de superar el conceptualismo, se recae en un nominalismo radicalizado. La empresa de elaborar, entonces, una gnoseología, en la que el conocimiento es el gran ausente, raya en lo imposible; y se problematiza *a radice* la propia semántica, en la que desaparece el fundamento de la síntesis proposicional, de la conexión entre sujeto y predicado. (A la vista están las casi insalvables dificultades que —en este contexto— se presentan para dar cuenta del conocimiento de individuos o particulares; y hasta para explicar la formación de la frase más simple, como "Sócrates es hombre").

El resultado positivo estriba en el rechazo de la teoría representacionista de las filosofías de la conciencia, con la posibilidad de una apertura al reconocimiento de la especificidad de los *actos mentales,* que ciertamente no son cosas, ni procesos, sino operaciones inmanentes. En la medida en que se logre invalidar el representacionismo idealista, sin caer otra vez en el nominalismo o derivar hacia un simple pragmatismo conductista, puede acontecer la superación de la filosofía trascendental y el atenimiento al ser real en una metafísica renovada.

Si el análisis no es filosóficamente trivial y se distingue *de iure* de la lingüística científica es, decía antes, porque —a través de su inserción histórica en la filosofía trascendental y de su vislumbrada superación— puede cuestionar los grandes problemas del pensamiento occidental [146]. Desde el planteamiento que se acaba de examinar, se rechazará toda objetivación o cosificación del ser (en coincidencia, por otro camino, con Heidegger). No se admitirá una filosofía de la conciencia, ocupada primariamente con representaciones, en la que el ser real queda simplemente supuesto. Pero —siempre que no se abdique de la teoría— se podrá intentar el

146. Véase, por ejemplo, la reciente declaración de Hilary Putnam: "I see philosophy as a field which has central questions, for example, the relation between thought and reality, and to mention some questions about which I have *not* written, the relation between freedom and responsability, and the nature of the good life". *Mind, Language and Reality,* ed. cit., p. XVII. Estas preocupaciones quedan también reflejadas en: PUTNAM, H., *Meaning and the Moral Sciencess,* Routledge & Kegan Paul, Boston, 1979.

desarrollo de una ontología en la que el ser se entienda en la línea de lo que Aristóteles llamaba "ser veritativo", aquel que acontece en las proposiciones.

El desarrollo actual de la filosofía analítica muestra que esta investigación del ser veritativo —a la que ha llevado el proceso autocrítico de la filosofía trascendental— reconduce, casi inevitablemente, a la consideración del ser real que, desde luego, no es objeto, sino *acto*. Si se llegare a advertir de nuevo, con todas sus consecuencias, la capital distinción entre *ser real* y *ser veritativo*, quedaría abierto el camino para una renovación del rigor crítico y la amplitud comprensiva de la metafísica.